فانوس ۳۶۸۴
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
کتاب الذریعه الی وصول الشریعه
مؤلف سید مرتضی
مترجم
شمارهٔ قفسه ۳۱۸۵
۷۸۲۱۵
بازدید شد
۱۳۸۲

فتوکپی ۳۶۸۴



کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

شمارهٔ ثبت کتاب ۷۸۲۱۵

کتاب الذریعه الی اصول الشریعه

مؤلف سید مرتضی

مترجم

شمارهٔ قفسه ۳۱۸۵

بازدید

1

از دعای محمد رضا است

کتاب ذریعه تصنیف سید مرتضی علم الهدی رحمه الله



٣١٨٥
٧٨٢١٥





[illegible]

۲

قیمت [illegible]
[illegible]



بسم الله الرحمن الرحیم [illegible]

انتقل هذا الکتاب المستطاب من الاخ الاعز [illegible]
ملکاً [illegible] الفقیر المفتقر الی رحمة ربه [illegible]
فصار [illegible]
فیا خذ بکف [illegible]
[illegible]



۱۲۸۱
[illegible]
[illegible]







بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمد الشاكرين الذاكرين المعترفين بجميل آلائه وجزيل نعمائه
المستبصرين بتبصيره المذكرين بتذكيره الذين تأدبوا بتثقيفه وتهذبوا
بتوقيفه واستضاؤوا باضوائه وتروا من انوائه حتى هجموا بالهداية الى
الدراية وعلموا بعد الجهل واهتدوا بعد الضلال فلزموا القصد
ولم يتعدوا الحد فيقلوا في موضع الاكثار ويطيلوا في مكان الاختصار
ويمزجوا بين متباينين ويجمعوا بين متنافرين ترتيب مصيب حرم في صوابه
ترتيبه له في مراتبه وتنزيله في منازله فغدا مخطيا وعن الرشاد سطيا
وصلى الله على افضل بريته واكمل خليقته سيدنا محمد وآله الطاهرين
من عترته وسلم اما بعد فانني رأيت ان املي كتابا متوسطا في اصول
الفقه لا ينتهي بتطويل الى الاملال ولا باختصار الى الاخلال بل يكون
للحاجة سدادا وللبصيرة زنادا واخص مسائل الخلاف بالاستيفاء
والاستقصاء فان مسائل الوفاق تقل الحاجة فيها الى ذلك فقد
وجدت بعض من افرد لاصول الفقه كتابا وان كان قد اصاب في كثير
من معانيه واوضاعه ومبانيه قد شرد عن قانون اصول الفقه
واسلوبها وتعداها كثيرا وتخطاها فتكلم على حد العلم والظن
وكيف يولد النظر العلم والفرق بين وجوب المسبب عن السبب

وبين حصول الشيء عند غيره على مقتضى العادة وما يختلف فيه العادة وتتفق
والشروط التي بها يعلم كون خطابه تعالى دالا على الاحكام وخطاب
الرسول عليه السلام والفرق بين خطابيهما بحيث يفترقان او يجتمعان
الى غير ذلك من الكلام الذي هو محض صرف خالص الكلام في اصول
الدين دون اصول الفقه فان كان دعا الى الكلام على هذه المواضع ان
اصول الفقه لا تتم ولا تثبت الا بعد ثبوت هذه الاصول فهذه العلة
تقتضي ان نتكلم على سائر اصول الدين من اولها الى آخرها وعلى ترتيبها
فان اصول الفقه مبنية على جميع اصول الدين مع التأمل الصحيح
وهذا يوجب علينا ان نبتدي في اصول الفقه بالكلام على حدوث
الاجسام واثبات المحدث وصفاته وجميع ابواب التوحيد ثم جميع
ابواب التعديل والنبوات ومعلوم ان ذلك مما لا يجوز فضلا عن
ان يجب والحجة في اطراح الكلام على هذه الاصول هي حجة في اطراح
الكلام على النظر وكيفية توليده وجميع ما ذكرناه واذا كان مضى
عن ذكر العلم والظن في اصول الفقه اقتضى ان يذكر ما يولد العلم
ويقتضي الظن ونتكلم في احوال الاسباب كيفية توليدها فالا
اقتضانا ذكر الخطاب الذي هو العمدة في اصول الفقه والمذكر
عليه ان نذكر الكلام في الاصوات وجميع احكامها وهل الصوت جسم

حكيناه

او صفة لجسم او عرض وحاجته الى محل وما يولده وكيفية تولیده
وهل الكلام معنى في النفس او هو جنس الصوت او معنى يوجد مع
الصوت على ما يقوله ابو علي فما التشاغل بذلك كله الا كالتشاغل
فيما اشرنا اليه مما تكلفه وما تركه الاكثر اكد والكلام في هذا الباب انما
هو الكلام في اصول الفقه بلا واسطة من الكلام فيما هو اصول الفقه
وانما الكلام في هذا الفن انما يقع بين من تقررت معه اصول الدين
وتمهدت ثم تعداها الى غيرها مما هو مبني عليها فاذا كان المخالف لنا
مخالفا في اصول الدين كما انه مخالف في اصول الفقه احلناه على الكتب
الموضوعة للكلام في اصول الدين ولم يجمع له في كتاب واحد بين
الامرين ولعل القليل التافه من مسايل اصول الفقه مما لم املِ فيه
مسالة مفردة مستوفاة مستقلة مستقصاة لاسيما مسايله المهمات
الكبار فاما الكلام في الاجماع فهو في الكتاب الشافي والذخيرة فقد
وكذلك الكلام في الاخبار والكلام في القياس والاجتهاد بسطناه
وشرحناه في جواب مسايل اهل الموصل الاول وقد كنا قديما املينا
قطعة من مسايل الخلاف في اصول الفقه وعلق عنا دفعات لا تحصى من
غير كتاب يقراه المعلق علينا من مسايل الخلاف على غاية الاستيفاد دفعات
كثيرة وعلق عنا كتاب العمد مرارا لا تحصى والحاجة مع ذلك الى هذا

٤

ودفائنها

الكتاب الذي قد شرعنا فيه ماسة تامة والمنفعة به عامة لان طالب الحق
من هذا العلم يهتدي باعلامه اليه فيقع من قرب عليه ومن يعتقد
من الفقهاء مذهبا بعينه تقليدا او الفا في اصول الفقه ينتفع بما اوضحنا
من نصره ما يوافق فيه مما كان لا يهتدي الى نصرته وكشف قناع
حجته ولا يجده في كتب موافقيه ومصنفيه ويستفيد ايضا فيما لفنا
فيه انا حررنا في هذا الكتاب شبهه التي هي عنده حجج وقررناها
وهذبناها واظهرنا من معانيها ودقايقها ما كان مستورا وان كنا
من بعد عاطفين على نقضها و[illegible] فسادها فهو على كل حال متقلب
بين فايدتين متردد بين منفعتين فهذا الكتاب اذا اعان الله تعالى
على تمامه وابرامه كان بغير نظير من الكتب المصنفة في هذا الباب
ولو بعين في تجويد وتحرير وتهذيب فقد يكون ذلك فيما سبق
اليه من المذاهب والادلة وانما اردنا ان مذاهبنا في اصول الفقه
ما اجتمعت لاحد من مصنفي كتب اصول الفقه وعلى هذا فغير ممكن
ان يستعان بكلام احد من مصنفي الكلام في هذه الاصول لان الخلاف
في المذاهب والادلة الطرق والاوضاع تمنع من ذلك الا ترى ان
الكلام في الامر والنهي الغالب على مسايله والاكثر والاظهر اخالف القوم
فيه والعموم والخصوص فخلافي لهم وفيما يتفرع عليه اظهر وكذلك

البيان والمجمل والاجماع والاخبار والقياس والاجتهاد مما خلا فى جميعه
اظهر من ان يكون يحتاج الى اشارة فقد تحقق استبداد هذا الكتاب
بطرق مجردة لا استعانة عليها بشئ من كتب القوم المصنفة فى هذا
الباب وما توفيقنا الا بالله تعالى وقد وسمته بالذريعة الى وصول
الشريعة لانه سبب ووصلة الى علم هذه الاصول وهذه اللفظة
فى اللغة العربية وما تتصرف اليه تفيد هذا المعنى الذى اشرنا اليه
لانهم يسمون الحبل الذى يحتبل به الصايد الصيد ذريعة واسم الذراع
من هذا المعنى اشتق لان بها يتوصل الى الاغراض والاوطار
والذراع ايضا صدر القناة وذرع القئ اذا غلب وبلغ من صاحبه
الوطر فبان ان التصرف يعود الى المعنى الذى ذكرناه وما توفيقنا
الا بالله عليه توكلنا واليه انيب

باب الكلام فى الخطاب واقسامه واحكامه

اعلم ان الكلام فى اصول الفقه انما هو
على الحقيقة كلام فى ادلة الفقه يدل عليه انا اذا تاملنا ما يسمى بانه
اصول الفقه وجدناه لا يخرج من ان يكون موصلا الى العلم بالفقه
او متعلقا به وطريقا الى ما هذه صفته والاختبار يحقق ذلك ولا
يلزم على ما ذكرناه ان تكون الادلة والطرق الى احكام فروع الفقه
الموجودة فى كتب الفقهاء اصولا للفقه لان الكلام فى اصول الفقه
انما هو كلام فى كيفية دلالة ما يدل من هذه الاصول على

الاحكام على طريق الجملة دون التفصيل وادلة الفقهاء
انما هى على تعيين المسائل والكلام فى الجملة غير الكلام فى التفصيل واذا
كان مدار الكلام فى اصول الفقه انما هو على الخطاب وجب ان
نبدا بذكر احكام الخطاب والخطاب هو الكلام اذا وقع على بعض الوجوه
وليس كل كلام خطابا وكل خطاب كلام والخطاب يفتقر فى كونه كذلك
الى ارادة المخاطب لكونه خطابا لمن هو خطاب له ومتوجه اليه والذى
يدل على ذلك ان الخطاب قد يوافقه فى جميع صفاته من وجود وحدوث
وصيغة وترتيب ما ليس بخطاب فلا بد من امر زايد به كان خطابا
وهو قصد المخاطب ولهذا قد يسمع كلام الرجل جماعة ويكون خطابا
لبعضهم دون بعض لاجل القصد الذى اشرنا اليه المخصص لبعضهم
دون بعض ولهذا جاز ان يتكلم النايم ولم يجز ان يخاطب كما لم يجز
ان يامر وينهى وينقسم الخطاب الى قسمين مهمل ومستعمل فالمهمل
ما لم يوضع فى اللغة التى اضيف انه مهمل اليها لشئ من المعانى
والفوايد واما المستعمل فهو الموضوع لمعنى او فايدة وينقسم الى قسمين
احدهما ماله معنى صحيح وان كان لا يفيد فيما سمى به كنحو الالقاب
مثل قولنا زيد وعمرو وهذا القسم جعله القوم بدلا من الاشارة
ولهذا لا يستعمل فى الله تعالى والفرق بينه وبين المفيد ان اللقب يجوز تغييره
وتبديله واللغة على ما هى عليه والمفيد لا يجوز ذلك فيه فلهذا كان

الصحيح ان لفظة شئ ليست لقبا بل هي من قسم مفيد الكلام لان تبديلها
وتغييرها لا يجوز واللغة على ما هي عليه وانما لم يفد لفظة شئ لاشتراك
جميع المعلومات في معناها فتعذرت فيها طريقة الابانة والتمييز
فلا مر يرجع الى غيرها لم تفد واللقب لا يفيد الشئ يرجع اليه والقسم
الثاني من القسمة المتقدمة هو المفيد الذى يقتضى الابانة وهو على
ثلثة اضرب احدها ان نبين نوعا من نوع كقولنا لون ولون واعتقاد
وارادة وثانيها ان نبين جنسا من جنس كقولنا جوهر وسواد وحياة
وتاليف وثالثها ان نبين عينا من عين كقولنا عالم وقادر واسود
وابيض وينقسم المفيد من الكلام الى ضربين حقيقة ومجاز
واللفظ الموصوف بانه حقيقة هو ما اريد به ما وضع ذلك اللفظ
لافادته اما في لغة او عرف او شرع ومتى تاملت ما حدت به الحقيقة
وجدت ما ذكرناه اسلم وابعد من القدوح وحد المجاز هو اللفظ
الذى اريد به ما لم يوضع لافادته في لغة ولا عرف ولا شرع ومن حكم
الحقيقة وجوب حملها على ظاهرها الا بدليل والمجاز بالعكس من
ذلك بل يجب حكمه على ما اقتضاه الدليل والوجه في ثبوت
هذا الحكم للحقيقة ان المواضعة قد جعلت ظاهرها للفايدة المخصوصة
فاذا خاطب الحكيم قوما بلغتهم وجرد كلامه عما يقتضى العدول عن
ظاهره فلا بد من ان يريد ما يقتضيه المواضعة في تلك اللفظة التى

استعملها ومن لشان الحقيقة ان تجرى في كل موضع تثبت فيه فايدتها
من غير تخصيص الا ان يعرض عارض سمعى يمنع من ذلك هذا اذا لم يكن
في الاصل تلك الحقيقة وضعت لتفيد معنى في جنس دون جنس نحو
قولنا ابلق فانه يفيد اجتماع لونين مختلفين في بعض الدواب دون بعض
لانهم يقولون فرس ابلق ولا يقولون ثوب ابلق وانما اوجبنا اطراد
الحقيقة في فايدتها لان المواضعة تقتضى ذلك والغرض فيها لا يتم الا
بالاطراد فلو لم يجب تسمية كل من فعل الضرب بانه ضارب لنقض ذلك
القول بان اهل اللغة انما يسمون الضارب ضاربا لوقوع هذا الحدث
المخصوص الذى هو الضرب منه وانما استثنينا المنع السمعى لانه ربما
عرض في اجزاء الاسم على بعض ما فيه فايدته مفسدة فيصح اجراؤه فيمنع
السمع منه كما قلنا في تسميته تعالى بانه فاضل واعلم ان الحقيقة
يجوز ان يقل استعمالها ويتغير حالها فتصير كالمجاز وكذلك المجاز
غير ممتنع ان يكثر استعماله في العرف فيلحق بحكم الحقايق وانما
قلنا ذلك من حيث كان اجراء هذه الاسماء على فوايدها في الاصل
ليس بواجب وانما هو بحسب الاختيار واذا صح في اصل اللغة
التغيير والتبديل فكذلك في فرعها والمنع من جواز ذلك متعذر
واذا كان جايزا فاقوى ما ذكر في وقوعه وحصوله ان قولنا غايط كان في

الاصل اسماً للمكان المطمئن من الارض ثم غلب عليه الاستعمال العرفي
فانتقل الى الكناية عن قضاء الحاجة والحدث المخصوص ولهذا لا يفهم
من اطلاق هذه اللفظة في العرف الا ما ذكرناه دون ما كانت عليه
في الاصل واما استشهادهم على ذلك بالصلوة والصيام وان المفهوم
في الاصل من لفظ الصلوة الدعاء ثم صار بعرف الشرع لما كان يخالفه
فانه يضعف من حيث امكن ان يقال ان ذلك ليس بنقل وانما هو
تخصيص وهذا غير ممكن في لفظة الغايط واقوى ما يعرف به كون
اللفظ حقيقة هو نص اهل اللغة وتوقيفهم على ذلك او يكون
معلوماً من حالهم ضرورة ويتلوه في القوة ان يستعملوا اللفظة في بعض
الفوايد ولا يدلونا على انهم متجوزون بها مستعيرون لها فنعلم انها
حقيقة ولهذا نقول ان الظاهر استعمال اهل اللغة اللفظة في شيء
دلالة على انها حقيقة فيه الا ان ينقلنا ناقل عن هذا الظاهر وقد
قيل فيما يعرف به الحقيقة اشيا عللها اذا تاملت حق التامل طعن
وفيها قدح وما ذكرناه ابعد من الشبهه ومضى في الكتب كثيراً ان
المجاز لا يجوز استعماله الا في الموضع الذي استعمله فيه اهل اللغة
من غير تعد له ولا بد من تحقيق هذا الموضع فانه ملتبس والذي
يجب ان يكون المجاز مستعملاً فيما استعمله فيه اهل اللغة او في نوعه

غيرها

وقبيله الا ترى انهم لما حذفوا المضاف واقاموا المضاف اليه مقامه
في قوله تعالى واسئل القرية التي كنا فيها والعير التي اقبلنا فيها اشعرونا
بان حذف المضاف توسعاً جايز فساغ لنا ان نقول سل المنازل التي
نزلناها والخيل التي ركبناها على هذه الطريقة في الحذف ولما
وصفوا البليد بانه حمار تشبيهاً له في البلاده والجواد بالبحر تشبيهاً له
في كثرة عطائه جاز ان نصف البليد بغير ذلك من الاوصاف المنبية
عن عدم الفطنة فنقول انه صخرة وجماد وما اشبه ذلك ولما اجروا
على الشيء اسم ما قاربه في بعض المواضع فعلنا مثل ذلك للمقاربة في موضع
آخر الا ترى انهم قالوا اسئل القرية في قرية معينة وتعدينا الى غيرها
بلا شبهة للمشاركة في المعنى وكذلك في النوع والقبيل وليس هذا هو
القياس في اللغة المطرح كما لم يكن ذلك قياساً في تعدي العين الواحدة
في القرية وبعد فانا نعلم ان ضروب المجازات الموجودات الآن في
اللغة لم يستعملها القوم ضربة واحدة في حال واحده بل في زمان ولم
يخرج من استعمل من ذلك ما لم يكن بعينه مستعملاً عن قانون اللغة فكذلك
ما ذكرناه واعلم ان الخطاب اذا انقسم الى لغوي وعرفي وشرعي وجب
بيان مراتبه وكيفية تقديم بعضه على بعض حتى يعتمد ذلك فيما يرد منه
تعالى خطاب وليس فيه عرف ولا شرع وجب حمله على وضع اللغة

لانه اصل فان كان فيه وضع وعرف وجب حمله على العرف دون اصل
الوضع لان العرف طارٍ على اصل الوضع وكالناسخ له والمؤثر فيه فاذا
كان هناك وضع وعرف وشرع وجب حمل الخطاب على الشرع دون الامرين
المذكورين للعلة التي ذكرناها ولان الاسماء الشرعية صادرة عنه تعالى
فتجري مجرى الاحكام في انه لا معدل عنها واعلم ان الناس قد طولوا
في اقسام الكلام واورد هو بعضهم في اصول الفقه ما لا حاجة اليه واخصهما
قسم الكلام المفيد اليه اما ان يكون خبرا او ما معناه معنى الخبر وعند التامل
يعلم دخول جميع اقسام الكلام تحت ما ذكرناه لان الامر من حيث دل على
ان الآمر مريد للمامور به كان في معنى الخبر ولان المخاطب غيره اما ان يعرفه
حال نفسه او حال غيره وتعريفه حال غيره يكون بالخبر دون الامر و
تعريفه حال نفسه يكون بالامر والنهي وان جاز ان يكون بالخبر واعلم
ان المفيد من الاسماء اما ان يختص بعين واحدة ولا يتعداها او يكون
مفيدا لما زاد عليها فمثال الاول قولنا الله وقديم وما جرى مجرى
ذلك مما يختص به القديم تعالى ولا يشاركه فيه غيره فاما ما يفيد اشيآء
كثيرة فينقسم الى قسمين اما ان يفيد في الجميع فايدة واحدة او ان
يفيد فوايد مختلفة فمثال الاول قولنا لون وانسان ومثال الثاني
قولنا قرء وعين وجارية ومن خالف في جواز وقوع الاسم على مختلفين

او على ضدين لا يلتفت الى خلافه لخروجه عن الظاهر من مذهب
اهل اللغة واعلم انه غير ممتنع ان يراد باللفظة الواحدة في الحال الواحدة
من المعبر الواحد المعنيان المختلفان وان يراد بها ايضا الحقيقة والمجاز
بخلاف ما حكي عمن خالف في ذلك من ابي هاشم وغيره والذي يدل على صحة
ما ذكرناه ان ذلك لو كان ممتنعا لم يخل امتناعه من ان يكون لامر يرجع الى المعبر
او لما يعود الى العبارة وما يستحيل لامر يرجع الى المعبر يجب استحالته مع
فقد العبارة كما ان ما صح لامر يعود اليه يجب صحته مع ارتفاع العبارة
وقد علمنا انه يصح من احدنا ان يقول لغيره لا تنكح ما نكح ابوك ويريد
به لا تعقد على من عقد عليه ولا على وطيه ويقول ايضا لغيره ان لمست
امرأتك فاعد الطهارة ويريد الجماع واللمس باليد وان كنت محدثا فتوضأ
ويريد جميع الاحداث واذا جاز ان يريد الضدين في الحال الواحدة
فاجوز منه ان يريد المختلفين فاما العبارة فلا مانع من جهتها يقتضي
تعذر ذلك لان المعنيين المختلفين قد جعلت هذه العبارة في وضع
اللغة عبارة عنهما فلا مانع يمنع من ان يراد بها وكذلك اذا استعملت
هذه اللفظة في احدهما مجازا او شرعا او عرفا فغير ممتنع ان يراد
بالعبارة الواحدة لانه لا تنافي ولا مانع وانما لا يجوز ان يريد باللفظ
الواحد الامر والنهي لتنافي موجبيهما لان الامر يقتضي ارادة المامور به

والنهي يقتضي كراهة المنهي عنه ويستحيل ان يكون مريدًا كارهًا للشي الواحد
على الوجه الواحد وكذلك لا يجوز ان يريد باللفظة الواحدة الاقتصار
على الشي وتعديه لان ذلك يقتضي ان يكون مريدًا للشي والا يريده
وقولهم لا يجوز ان يريد باللفظة الواحدة استعمالها فيما وضعت له والعدول
بها عما وضعت له ليس بصحيح لان المتكلم بالحقيقة والمجاز ليس يجب ان
يكون قاصدًا الى ما وضعوه والى ما لم يضعوه بل يكفي في كونه متكلما بالحقيقة
ان يستعملها فيما وضعت له في اللغة وهذا القدر كاف في كونه متكلما
باللغة من غير حاجة الى قصد استعمالها فيما وضعوه وهذه الجملة كافية
في اسقاط هذه الشبهة واعلم ان الغرض في اصول الفقه التي بينا
ان مدارها هو على الخطاب وقد ذكرنا مهم اقسامه وما لا بد منه من
احواله لما كان لا بد من العلم باحكام الافعال ليفعل ما يجب فعله
ويجتنب ما يجب اجتنابه وجب ان نشير الى العلم ما هو وما يشتبه
به من الظن وما يقتضي كل واحد منهما من دلالة او امارة باخصر
قول فان الجمل المعقولة في هذا الموضع كافية فاما الافعال واحكامها
ومراتبها فيجيء القول فيه من هذا الكتاب عند الكلام على افعال
النبي عليه السلام وكيفية دلالتها باذن الله ومشيته واعلم
ان العلم ما اقتضى سكون النفس وهذه حالة معقولة يجدها

الانسان من نفسه عند المشاهدات ويفرق فيها بين خبر النبي عليه السلام
بان زيدًا في الدار وخبر غيره وعزاه ما هذه حالة لا بد من كونه اعتقادا
يتعلق بالشي على ما هو به وان لم يجز ادخال ذلك في حد العلم لان الحد
يجب ان يميز المحدود فلا يجب ان يذكر في جملة ما يشاركه فيه ما
خالفه ولئن جاز لنا ان نقول في حد العلم بانه اعتقاد للشي على ما هو
به مع سكون النفس ونحترز بانا ابناه بقولنا اعتقاد من ساير الاجناس
ويتناوله المعتقد على ما هو به من الجهل وبسكون النفس من التقليد
فالا جاز ان نقول في حد عرض لبنيته من الجوهر ويوجب حالا للحي
لبنيته مما يوجب حالا للمحل ويحل القلب ولا يوجد الا فيه لبنيته
مما يحل الجوارح والعلم ينقسم قسمين احدهما لا يتمكن العالم به من
نفيه عن نفسه لشبهة ان انفرد وان شيت قلت لامر يرجع اليه
وان شيت قلت على حال من الحالات والقسم الآخر يتمكن من نفيه
عن نفسه على بعض الوجوه والقسم الاول على ضربين احدهما مقطوع
على انه علم ضروري ومن فعل الله تعالى فينا كالعلم بالمشاهدات وكلما
يكمل به العقل من العلوم والقسم الثاني مشكوك فيه ويجوز ان يكون
ضروريا من فعل الله تعالى فينا كما يجوز ان يكون من فعلنا كالعلم
بمخبر الاخبار عن البلدان والحوادث الكبار وهذا مما يستقصى في الكلام

على الاخبار من هذا الكتاب بعون الله تعالى ومشيته وانما شرطنا ما
ذكرناه من الشروط احترازا من العلم المكتسب اذا قارنه علم ضروري متعلقهما
واحد واما العلم الذي يمكن نفيه عن العالم على الشروط التي ذكرناها
فهو مكتسب ومن شانه ان يكون من فعلنا الا من فعل غيرنا فينا
وما بعد هذا من اقسام العلوم الضرورية وما يتفرع اليه غير محتاج اليه
في هذا الكتاب والنظر في الدلالة على الوجه الذي يدل عليه يجب عنده
العلم ويحصل لا محالة وهذا القدر كاف لمن ينظر في اصول الفقه
ولا حاجة به ماسة لا يتم ما قصده من اصول الفقه الا بها الى ان
يتحقق كيفية كون النظر سببا للعلم وشروط توليده فاما الظن
فهو ما يقوى كون ما ظنه على ما يتناوله الظن وان جوز خلافه
فالذي يبين به الظن التقوية والترجيح ولا معنى لتحقيق كون
الظن من غير قبيل الاعتقاد هاهنا وان كان ذلك هو الصحيح لانه
لا حاجة تمس الى ذلك وما يحصل عنده الظن يسمى امارة وربما يسمى
دلالة والاولى افراد الدلالة بما يحصل عنده العلم ويمضي في الكتب
كثيرا ان حصول الظن عند النظر في الامارة ليس بموجب عن النظر
كما نقوله في العلم الحاصل عند النظر في الدلالة بل يختاره الناظر في
الامارة لا محالة لقوة الداعي وليس ذلك بواضح لانهم انما يعتمدون

في ذلك على اختلاف الظنون من العقلاء والامارة واحدة وهذا
يبطل باختلاف العقلاء في الاعتقادات والدلالة واحدة فان ذكروا اختلال
الشروط وان عند تكاملها يجب العلم امكن ان يقال مثل ذلك بعينه
في النظر في الامارة وتحقيق ذلك ايضا مما لا يحتاج اليه هاهنا لان
الاغراض في اصول الفقه انما هو العلم دون العمل التابع للظن واذا كنتم
تجوزون ان تكليفكم الشرايع تكليف يتبع الظن الراجع الى الامارة فالا
كان التكليف في اصول الفقه كذلك قلنا ليس كل اصول الفقه يجوز فيه
ان يكون الحق في جهتين مختلفتين لان القول بان المؤثر في كون الامر
امرا هو ارادة المامور به وانه لا تعلق لذلك بصفات الفعل في نفسه
وانه تعالى لا يجوز ان يريد الا ما له صفة زايدة على حسنه ولا ينسخ
الشي قبل وقت فعله وما اشبه ذلك فهو الغالب والاكثر ولا يجوز
ان يكون الحق فيه الا في واحد كما لا يجوز في اصول الديانات ان
يكون الحق فيه الا في واحد اللهم الا ان يقول جوزوا ان يكلف الله
تعالى من ظن بامارة مخصوصة تظهر له ان الفعل واجب ان يفعله
على وجه الوجوب ومن ظن بامارة اخرى انه ندب ان يفعله على
هذا الوجه وكذلك القول في الخصوص والعموم وساير المسايل
لان العمل فيها هو المقصود دون العلم واختلاف احوال المكلفين

فيه جائز كما جاز في فروع الشريعة فاذا سُئلنا على هذا الوجه فالجواب
ان ذلك كان جائزًا لكنّا قد علمنا الآن خلافه لانّ الادلّة الموجبة
للعلم قد دلّت على احكام هذه الاصول كما دلّت على اصول الديانات
وما اليه طريق علم لا حكم للظنّ فيه وانّما يكون للظنّ حكم فيما لا طريق
الى العلم به الا ترى انّا لو تمكنّا من العلم بصدق الشهود ما جاز ان
نعمل في صدقهم على الظنّ وكذلك في اصول العقليّات لو امكن
ان نعلم انّ في الطريق سبعًا لما عملنا على قول من يظنّ صدقه من المخبرين
عن ذلك واذا ثبتت هذه الجملة وعلمنا ان على هذه الاصول ادلّة توجب
النظر فيها العلم لم يجز ان نعمل فيما يتعلّق بها على الظنّ والامارات
ومعنا علم وادلّة وايضا فلو كانت العبادة وردت بالعمل فيها على
الظنون لوجب ان يكون على ذلك دليلٌ مقطوع به كما يقول من
ادّعى مثل ذلك في الاحكام الشرعية وفي فقد دلالة على ذلك صحة
ما قلناه وايضًا فليس يمكن ان يدّعى انّ المختلفين يعذر بعضهم بعضا
في الخلاف الجاري في هذه الاصول ويصوّبه ولا يحكم بتخطيته كما امكن
ان يدّعى ذلك في المسائل الشرعيّة فانّ من نفى القياس في الشريعة لا يعذر
مثبته ولا يصوّبه ومن اثبته لا يعذر نافيه ولا يصوّبه وكذلك
القول في الاع واكثر مسائل الاصول

باب

القول في الامر واحكامه واقسامه

فصل فيما الامر

اختلف الناس في هذه اللفظة فذهب قومٌ الى انها مختصّة بالقول
دون الفعل ومتى عبّر بها عن الفعل كانت مجازًا ❊ وقال الآخرون
هي مشتركة بين القول والفعل وحقيقة فيهما معًا والذي يدلّ على
صحّة ذلك انّه لا خلاف في استعمال لفظة الامر في اللغة العربيّة
تارة في القول واخرى في الفعل لانّهم يقولون امر فلان مستقيم وامره
غير مستقيم وانّما يريدون طرايقه وافعاله دون اقواله ويقولون
هذا امر عظيم كما يقولون خطب عظيم ورايت من فلان امرًا هالني
واعجبني ويريدون بذلك الافعال لا محالة ومن امثال العرب في خبر
الزبّا لامرٍ ما جدع قصيرٌ انفَهُ وقال الشاعر لامرٍ ما يُسوَّدُ من يسود
ومما يمكن ان يستشهد به على ذلك من القرآن قوله تعالى حَتَّى إِذَا
جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ وانّما يريد الله تعالى بذلك الاهوال والعجائب
التي فعلها جلّ اسمه وخرق بها العادة وقوله تعالى أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ
اللَّهِ واراد الفعل لا محالة واذا صحّت هذه الجملة وكان ظاهر
استعمال اهل اللغة اللفظة في شيئين او اشياء يدلّ على انّها حقيقة فيهما
ومشتركة بينهما الّا ان يقوم دليل قاهر يدلّ على انّه مجاز في احدهما
وقد بسطنا هذه الطريقة في مواضع كثيرة من كلامنا وسيجيء شرحه

مستوفاة فى مواضعها من كتابنا هذا وجب القطع على اشتراك هذه اللفظة
بين الامرين ووجب على من ادعى انها مجاز فى احدهما الدليل فان قالوا
قد استعمل لفظ الخبر فيما ليس بخبر على الحقيقة كما قال الشاعر
تخبرنى العينان ما القلب كاتم قلنا قد بيّنا ان الظاهر الاستعمال
يدل على الحقيقة الا ان يقوم دلالة ولو خلينا وظاهر الاستعمال لفظة
الخبر فى غير القول لحكمنا فيه بالحقيقة لكنا علمنا ضرورة من مذهب
القوم انهم لذلك مستعيرون متجوزون فانتقلنا عما يوجبه ظاهر
الاستعمال وليس فى ذلك مثل فى استعمالهم لفظة الامر فى الفعل وقد
تعلق المخالف لنا فى هذه المسألة باشياء منها ان الامر يشتق منه
فى اللغة العربية الوصف لفاعله بانه آمر وهذا لا يليق الا
بالقول دون الفعل لانهم لا يسمون من فعل فعلا ليس بقول بانه
آمر ومنها انه لو كان اسما للفعل فى الحقيقة لاطرد فى كل فعل حتى
يسمى الاكل والشرب بانه امر الا ترى ان القول لما كان امرا اطرد فى
كل ما هو بصفته ومنها ان من شان الامر ان يقتضى مامورا و
مامورا به كما يقتضى الضرب ذلك ومعلوم ان ذلك لا يليق الا بالقول
دون الفعل ومنها ان الامر يدخل فيه الوصف بمطيع وعاص
وذلك لا يتاتى الا فى القول ومنها ان الامر نقيضه النهى

فاذا لم يدخل النهى الا فى الاقوال دون الافعال فكذلك الامر ومنها
ان الامر يمتنع منه الخرس والسكوت لانهم يستهجنون فى الاخرس والساكت
ان يقولوا لو وقع منه امر كما يستهجنون ان يقولوا لو وقع منه خبر او ضرب
من ضروب الكلام ومنها ان لفظة الامر لو كانت مشتركة بين القول
والفعل لم تخل من ان تفيد فيهما فايدة واحدة او فايدتين مختلفتين
وفى تعذر الاشارة الى فائدة تعمهما او فايدتين يختص كل واحدة منهما
دلالة على فساد كون هذه اللفظة حقيقة فى الامرين فيقال لهم فيما
تعلقوا به اولا من دلالة الاشتقاق الذى اوجبه اهل اللغة لفاعل
الامر الذى هو قول دون ما ليس بقول من الافعال ومعلوم ضرورة
انهم انما اشتقوا آمرا من الامر الذى هو القول فاى دلالة فى ذلك على
ان الفعل لا يسمى امرا ومن الذى يحفظ عن اهل اللغة القول بان
كل ما يوصف بانه امر على الحقيقة يوصف فاعله بانه آمر واذا لم يكن
هذا محفوظا عنهم ولا منقولا فلا دلالة فيما ذكروه وهذه الطريقة
توجب عليهم ان يكون لفظة عين غير مشتركة لان لقايل ان يقول
ان هذه اللفظة انما تجرى على ما يشتق منه اعين وعينا وهذا
لا يليق الا بالجارحة فيجب ان تكون مقصورة عليها وبمثل ما
يدفعون به هذا القول يدفع قولهم ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا

ويقال لهم فيما تعلقوا به خامسًا انما النهى نقيض الامر الذى هو القول
دون الفعل فمن اين لكم ان النهى نقيض كل ما سمّى امرًا وان لم يكن قولًا
والذين قالوا لنا من اهل اللغة ان النهى نقيض الامر هم الذين قالوا
لنا ان الفعل يسمى بانه امرٌ وجرى ذلك فى كلامهم واشعارهم ويقال
لهم فيما تعلقوا به سادسًا ان الخرس والسكوت يمنعان من الامر
الذى هو القول ولا يمنعان من الامر الذى هو الفعل يدل على هذا انا
نقول فى الاخرس ان امرهٗ مستقيم او غير مستقيم ورايت منه امرًا
جميلًا او قبيحًا وكذلك فى الساكت ويوضح ما ذكرناه انه لو كان الاخرس
لا يقع منه ما يسمى امرًا من الافعال كما لا يكون امرًا لوجب ان يستقبحوا
وصف فعله بانه امر كما استقبحوا وصفه بانه امر فقد علمنا الفرق
بين الامرين ضرورة ولمن خالف فى اشتراك لفظه غير ان يطعن
بمثل ما ذكروه فيقول ان هذه اللفظة يجرى على ما يؤثر فيه النعما
والالة وهذا لا يليق الا بالجارحة فيجب ان تكون مختصة بها
ولا جواب عن هذا الطعن الا ما قدمناه من الجواب عن طعنهم ويقال
لهم فيما تعلقوا به سابعًا انا لا ندعى ان الفايدة واحدة فيما سمى
امرًا من القول وسمى امرًا من الفعل ندعى اختلافهما ويجرى وقوع
هذه التسمية على المختلف مجرى وقوع قولهم عين على اشياء مختلفة

نحن نقول بما ظننتم انا نمتنع منه ولا نفرق بين وقوع هذه الاسم الذى
هو الامر على الافعال كلها على اختلافها وتغايرها والا فضعوا ايديكم
على اى فعل شئتم فانا نبين ان اهل اللغة لا يمتنعون من ان يسموه
امرًا ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثًا ان اقتضا الامر لمامور ومامور به
انما هو فى الامر الذى هو القول دون الفعل وانما كان كذلك لان
الامر له تعلق بغير فاعله والفعل لا تعلق له بغير فاعله فلذلك
احتاج الامر من مامور به ومامور الى ما لا يحتاج اليه الفعل وان
سمى امرًا وانتم لا يمكنكم ان تنقلوا عن اهل اللغة ان كل ما سمى امرًا
وان لم يكن قولًا يقتضى مامورًا به ومامورًا ويقال لهم فيما تعلقوا
به رابعًا ان الوصف بالطاعة والمعصية ايضًا لا يليق الا بالامر الذى
هو القول للعلة التى ذكرناها وهو ان المطيع من فعل ما امر به والعاصى
من خالف ما امر به والامر الذى هو الفعل لا يقتضى طاعة ولا معصية
لانه لا يتعلق بمطيع ولا عاص على ان قولهم ان دخول الطاعة والمعصية
علامة لكون الامر امرًا ينتقض بقول القايل لغلامه اريد ان تسقينى
الماء ونحن نعلم انه اذا لم يفعل يوصف بانه عاص واذا فعل يوصف
بانه مطيع وقد علمنا ان قوله له اريد ان تفعل ليس بامر لفقد صيغة
الامر فيه فبطل ان تكون الطاعة او المعصية موقوفة على الامر

لا تفيد في كل واحد منها فايدتها في الآخر لان العين التي هي الجارحة
لا تشارك العين التي هي الذهب او عين الماء في فايدة واحدة بل الفوايد
مختلفة وكذلك لفظة امر تفيد تارة القول الذي له الصيغة المعينة
وتارة الفعل وهما فايدتان مختلفتان ولهذا اقول ان هذه اللفظة
يقع على كل فعل ولا يقع اذا استعملت في القول على كل قول حتى تكون بصيغة
مخصوصة

فصل في وجوب اعتبار الرتبة في الامر

اعلم انه لا شبهة في اعتبارها لانهم يستقبحون قول القايل امرت الامير
او نهيته ولا يستقبحون ان يقولوا اخبرته وسالته فدل على انها معتبرة
ويجب ان لا تطلق الا اذا كان الآمر اعلى رتبة من المامور فاما اذا كان دون
رتبته او كان مساويا له فانه لا يقال امره والنهي جار مجرى الامر في هذه
القضية وما له معنى الامر وصيغته من الشفاعة معتبر ايضا فيه الرتبة
لانهم يقولون شفع الحارس الى الامير ولا يقولون شفع الامير الى الحارس
فالشفاعة انما تعتبر فيها الرتبة بين الشافع والمشفوع اليه كما ان الامر
انما تعتبر فيه الرتبة بين الآمر والمامور ولا اعتبار بالرتبة في المشفوع
فيه على ما ظنه من خالفنا في الوعيد لان الكلام على ضربين ضرب لا تعتبر
فيه الرتبة وضرب تعتبر فيه الرتبة فما اعتبرت فيه الرتبة انما اعتبرت
بين المخاطب دون من يتعلق الخطاب به ولذلك جاز ان يكون احدنا

نفعا
غا لنفسه وفي حاجة نفسه ولو اعتبرت الرتبة في المشفوع فيه لما جاز
ذلك كما لا يجوز ان يكون امرا لنفسه وناهيا لها وقد تعلق من خالفنا باشياء
اولها انهم حملوا الامر على الخبر في اسقاط الرتبة وثانيها قوله تعالى ما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع والطاعة تعتبر فيها الرتبة كالامر وثالثها قول الشاعر
رب من انضجت غيظا صدره قد تمنى لي موتا لم يطع والموت من فعل الله
تعالى والطاعة لا تجوز عليه سبحانه عند من اعتبر الرتبة فيقال لهم في
الاول لو كان الامر كالخبر في سقوط اعتبار الرتبة جاز ان يقال امرت
الامير كما يقال اخبرت الامير فلما لم يجز ذلك بان الفرق والجواب
عن الثاني انه استعار للاجابة لفظة الطاعة بدلالة ان احدا لا يقول
ان الله تعالى اطاعني في كذا اذا اجابني اليه وايضا فان ظاهر القول
يقتضي انه ما للظالمين شفيع يطاع وليس يعقل من ذلك نفي شفيع يجاب
فاذا قيل فكل شفيع لا يطاع على مذهبكم كان في ظالم او في غيره لان الشفيع
يدل على انخفاض منزلته عن منزلة المشفوع اليه والطاعة تقتضي عكس
ذلك قلنا القول بدليل الخطاب باطل وغير ممتنع ان يخص الظالمون
بانه لا شفيع لهم يطاع وان كان غيرهم بهذه المنزلة وايضا فيمكن ان
يريد بيطاع غير الله تعالى من الزبانية والخزنة والطاعة من هولاء لمن
هو اعلى منزلة منهم من الانبياء عليهم السلام والمومنين صحيحة واقعة

٤ الصفر

في موضعها والجواب عن الثالث ان الشاعر يجوز واستعمل لفظة يطع
في موضع يجيب وهذه عادة الشعراء وايضا فيمكن ان يكون انما تمنى في
عدوه ان يقتله بعض البشر فقد يسمى القتل موتا والموت قتلا للتقارب
بينهما فلم يطعه ذلك القاتل ولم يبلغه امنيته والشبهة في مثل هذه
المسئلة ضعيفة جداً

فصل في صيغة الامر

اختلف الناس في صيغة الامر فذهب الفقهاء كلهم واكثر المتكلمين الى
ان للامر صيغة مفردة مختصة به متى استعملت في غيره كانت مجازاً وهي
قول القايل لمن هو دونه في الرتبة افعل وذهب آخرون الى ان هذه
اللفظة مشتركة بين الامر وبين الاباحة وهي حقيقة فيهما ومع الاطلاق
لا يفهم احدهما وانما يفهم واحد دون صاحبه بدليل وهو الصحيح والذي
يدل عليه ان هذه اللفظة مستعملة بلا خلاف في الامر والاباحة في الخطاب
والشعر والقرآن قال الله تعالى اقيموا الصلوة وهو امر وقال سبحانه واذا حللتم
فاصطادوا وهو مبيح فكذلك قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا
في الارض والانتشار مباح غير مامور به وظاهر الاستعمال يدل على الحقيقة
الا ان تمنع دلالة وما نراهم يفزعون اذا ارادوا ان يبيحوا الا الى هذه
اللفظة كما يفزعون اليها في الامر ولا يعترض على هذا قولهم ابحت لان
ذلك خبر محض وهو جار مجرى امرت في انه خبر واذا ارادوا ان يبيحوا

بغير لفظة الخبر فلا مندوحة لهم عن هذه اللفظة كما لا مندوحة لهم في الامر
فاما ما تعلق المخالف في اختصاص هذه الصيغة بالامر بان معنى الامر
وهو الطلب يحصل في النفس وتدعوا اليه الحاجة فلا بد من ان يضعوا
له لفظا يتم به اغراضهم واذا وجب ذلك فلا لفظ الا هذه الصيغة المخصوصة
فانه يبطل بالاباحة لان هذا المعنى موجود فيها ولم يضعوا عندهم لها
لفظا مخصوصا على ان اكثر ما في اعتلالهم ان يضعوا له لفظا فمن اين لهم
انه لا بد من ان يكون خاصاً غير مشترك فاما تعلقهم بما سطره اهل
العربية في كتبهم من قولهم باب الامر وانهم لا يذكرون شيئاً
سوى هذه اللفظة المخصوصة فدل على انها مخصوصة غير مشتركة
فباطل ايضا لان اهل العربية اكثر ما قالوا ان الامر هو قول القايل
افعل وان هذه الصيغة صيغة الامر ولم يذكروا اختصاصاً ولا
اشتراكاً فظاهر قولهم لا ينافي مذهبنا لانا نذهب الى ان هذه
صيغة للامر وان الآمر اذا اراد ان يامر غلامه فلا مندوحة له عنها
لكنها مع ذلك صيغة للاباحة وبعد فان اهل اللغة العربية كما نصوا
في الامر على لفظة افعل فقد نصوا في الاباحة على هذه اللفظة فلا يبيحون
الا بها فان كان ما ادعوه دليل الاختصاص بالامر فهو بعينه دليل الاختصاص
بالاباحة والصحيح نفي الاختصاص وثبوت الاشتراك

فصل

فيما به صار الامر امرًا وما وضع لتقييده اختلف الناس في ذلك
فذهب قوم الى ان الامر انما كان امرًا لجنسه ونفسه وقال آخرون انما كان كذلك
لصورته وصيغته وقال آخرون انما كان امرًا لان الامر اراد كونه امرًا واجرى
في هذه القضية مجرى الخبر وقال آخرون انما كان الامر امرًا لان الآمر
اراد الفعل المامور به وهو الصحيح والذي يدل عليه ان الامر اذا ثبت انه
قد يكون من جنسه ما ليس بامر وان الامر بعينه يجوز ان يقع غير آمر
فلا بد والحال هذه من امر يقتضي كونه امرًا واذا بينا انه لا مقتضي لذلك
سوى كون فاعله مريدًا للمامور به تم ما اردناه والذي يدل على ان الجنس
واحد التباسهما على الادراك كالتباس السوادين وكما يقتضي تماثل
السوادين كذلك يجب ان يقتضي تماثل ما جرى مجراهما وانما قلنا انهما
يشتبهان على الادراك لان من سمع قايلا يقول قم وهو امر لا يفصل بين
قوله هذا وبين نطقه بهذه اللفظة مبيحًا او متهددًا او متحديًا او ساهيًا
او حاكيًا عن غيره ولقوة هذا الالتباس كان من يجوز على الكلام
الاعادة يجوز ان يكون ما سمعه ثانيًا هو ما سمعه اولًا وكذلك من اعتقد
بقاء الكلام فاما الذي يدل على ان نفس ما يقع فيكون امرًا كان يجوز
ان يوجد غير امر فوجوه منها ان الالفاظ العربية انما يفيد
بالتواضع بين اهل اللغة وتواضعهم يتبع اختيارهم وليس هناك

وجوب وقد كان يجوز ان لا يتواضعوا في هذا اللفظ المخصوص انه للامر
ولو كان كذلك لكانت هذه الحروف بعينها توجد ولا يكون امرًا
ومنها انه لو كان الامر يتعلق بالمامور من غير قصد المخاطب به
لم يمتنع ان يقول احدنا لغيره افعل ويريد منه الفعل ولا يكون قوله امرًا
ولا يريد منه الفعل فيكون قوله امرًا وقد علمنا خلاف ذلك ومنها
ان لفظ الامر لو كان مغايرًا للفظ ما ليس بامر لوجب ان يكون للقادر
سبيل الى التمييز بين ما يوجد فيكون امرًا او بين ما يوجد فيكون تهديدًا
او اباحة وفي علمنا بفقد طريق التمييز دليل على ان اللفظ واحد
ومنها ان هذا القول يقتضي صحة ان يعلم احدنا آمرًا وان لم يعلمه
مريدًا اذا كان القصد لا تاثير له ولا خلاف في ان احدنا اذا كان
آمرًا فلا بد من كونه مريدًا للمامور به وانما الخلاف بيننا وبين المجبرة
في الله تعالى ومنها ان هذا القول يقتضي انحصار من يقدر على
ان يامر في كل حال حتى يكون القوي بخلاف الضعيف وانما اوجبنا
ذلك لان القدرة الواحدة لا يتعلق في الوقت الواحد في المحل
الواحد من الجنس الواحد باكثر من جزء واحد وحروف قول القايل قم مماثلة
لكل ما هذه صورته من الكلام فيجب ان يكون احدنا قادرًا من عدد هذه
الحروف في كل وقت على قدر ما في لسانه من القدر وهذا يقتضي

انحصار عدد من يصح ان يأمره ومعلوم خلاف ذلك وليس لاحد ان يقول
اذا جاز ان يفعل احدنا بالقدرة الواحدة في كل محل كونا في جهة بعينها
ولم يجب ان يقدر على كون واحد يصح وجوده في المحل على البدل
بالارادة فالاجاز مثله في الالفاظ وذلك ان القدرة الواحدة لا تحصر
متعلقها من المتماثل اذا اختلفت المحال كما لا يحصر متعلقها في المختلف
والوقت والمحل واحد وليس كذلك ما يتعلق به من المتماثل في المحل
الواحد والوقت واحد لانها لا تتعلق على هذا الشرط باكثر من جزء
واحد وليس له ان يدعي ان محال الحروف المتماثلة متغايرة كما
قلناه في الاكوان وذلك ان من المعلوم ان مخرج الزاء مثلا كله مخرج
واحد وكذلك مخارج كل حرف ولهذا متى لحقت بعض محال هذه
الحروف آفة اثر ذلك في كل حروف ذلك المخرج فاذا صح ما ذكرناه
من ان نفس ما وقع امرا قد كان يجوز ان يكون غير امر فلا بد من وقوعه
امرا من وجه له اختص بذلك ولا يخلو ذلك الامر من ان يكون
ما يرجع اليه ويتعلق به او ما يرجع الى فاعله والذي يرجع اليه لا يخلو
من ان يكون جنسه او وجوده او حدوثه او حدوثه على وجه او عدمه
او عدمه او عدم معنى او وجود معنى فان كان المؤثر ما لا يرجع الى فاعله
لم يخل من ان يكون ذلك كونه قادرا او عالما او مدركا او مشتهيا او مريدا

لان ما عدا ما ذكرناه من كونه موجودا او حيا لا تعلق له بغيره ونحن نبطل
من الاقسام ما عدا ما ذهبنا اليه منها ومعلوم ان ما معه يكون الكلام
تارة امرا واخرى غير امر لا يجوز ان يكون مؤثرا في كونه امرا فسقط بذلك
ان يكون امرا لوجوده وحدوثه وجنسه وصيغته لان كل ذلك يوجد
لا يكون امرا ومما يفسد ان يكون امرا لجنسه ايضا ان صفة النفس ترجع الى
الاحاد دون الجمل وكان يجب في كل جزء من الامر ان يكون امرا ولانه
كان يجب ان يتناوله الادراك على هذه الصفة فيعرف بالسمع كونه
امرا من لا يعرف اللغة ولان صفات النفس تحصل في حال العدم والوجود
فكان يجب ان يكون في حال العدم امرا وليس يجوز ان يكون امرا لحدوثه
على وجه ويراد بذلك ترتيب صيغته لانا قد بينا ان نفس هذه
الصيغة قد تستعمل في غير الامر وان ارادوا غير ما ذكرناه فلا وجه
يشار اليه الا وقد يحدث عليه ولا يكون امرا حتى يكون فاعله مريدا
ولا يصح ان يكون كذلك لعدمه لان عدمه يحيل هذه الصفة
وما احال الصفة لا يكون علة فيها ولا يجوز ان يكون كذلك لعدم
معنى لان ذلك لا اختصاص له به دون غيره ولا يجوز ان يكون
كذلك لوجود معنى لان يشار اليه دون الارادة قد يوجد ولا يكون
امرا على ان المعنى لا بد من اختصاصه به حتى يوجب الحكم له فلا

من ان يختصه بالحلول فيه او في محله والامر يصح ان يكون محلا لغيره
وما يحل محله ليس بان يوجب كونه امرا باولى من ان يوجب كون غيره
امرا ممن يحل ذلك المحل لان الصدى قد يحله في حال واحدة الكلامان من
زيد وعمرو فيكون احدهما امرا والآخر غير آمر واما كون فاعله قادرا فلا
يجوز ان يكون المؤثر في كونه امرا لان تعلق هذه الصفة به وهو امر كتعلقها
به وهو غير امر ولان كونه قادرا لا يؤثر الا في الايجاد وكونه امرا حكم زايد على
الوجود واما كونه عالما فلا يخلو من ان يراد به كونه عالما بذات الآمر
او المامور به او يراد بذلك كونه عالما بان الكلام امر فالوجهان الاولان
يفسدان بانه قد يكون عالما بذات الامر والمامور به ولا يكون كلامه
امرا والوجه الثالث يفسد بان كلامنا انما هو في ماله صار امرا فيجب
ان يذكر الوجه فيه ثم يعلق العلم به لان العلم لا يؤثر في المعلوم وانما
يتعلق به على ما هو به من غير ان يصير لاجله على صفة بل لو قيل ان
العلم انما كان علما لاجل ان المعلوم على ما هو به كان اقرب من القول
بان المعلوم على ما هو به بالعلم الا ترى ان العلم كالتابع للمعلوم من حيث
يتعلق به على ما هو عليه ويجرى هذا القايل مجرى من قال ان الجسم
انما صار متحركا بعلم العالم بانه متحرك وبعد فان هذا لا يودى
الى ان يكون علمنا بصفات القديم تعالى وصفات الاجناس هو المؤثر

في كونه تعالى على صفاته وكون الاجناس على ما هي عليه وبطلان ذلك
ظاهر والذي يفسد ان يكون المؤثر في الامر كون فاعله مدركا او
مشتهيا او نافرا انه قد يكون كذلك ويكون كلامه تارة امرا واخرى غير امر
فلم يبق بعد ما افسدناه الا ان يكون المؤثر هو كون فاعله مريدا واذا
كان المؤثر هو كون فاعله مريدا فلا يخلو من ان يكون المؤثر كونه مريدا
للمامور به او كونه مريدا لكونه امرا والاول هو الصحيح والذي يبطل
الثاني انه يقتضي ان يكون آمرا بما لا يريده او بما يكرهه غاية الكراهية
وقد علمنا تعذر ذلك فينا وانه محال ان يامر احدنا بما يكرهه ويدل
على ما ذكرناه انه لا يصح ان يامر الآمر الا بما يصح ان يريده الا ترى
انه لا يصح ان يامر بالماضي ولا بالقديم لما لم يصح ان يراد فلولا ان
الارادة المؤثرة في كونه امرا هي المتعلقة بحدوث المراد لم يجب ذلك
الا ترى ان الخبر لما احتاج الى ارادة يتناول كونه خبرا ولا يتناول
المخبر عنه جاز ان يخبر عن القديم والماضي فدل هذا الاعتبار على مفارقة
الامر للخبر فيما تتناوله الارادة فاما الكلام فيما وضع له الامر ليفيده
فهو انه وضع ليفيد ان الآمر مريد للمامور به ولهذا يقول ان الامر
من حيث كان امرا لا يدل الا على حال الامر ولا يدل على حال المامور به
لانه قد يامر بالحسن وبالقبيح والواجب وما ليس بواجب فاذا كان الامر

حكيما لا يجوز ان يريد القبيح ولا المباح علمنا انه لم يامر الا بما له صفة
زايدة على حسنه من واجب او ندب والذى يدل على ما ذكرناه انه لا فرق
عند اهل اللغة بين قول القايل لغيره اريد منك ان تفعل وبين قوله افعل
وايضا فان الظاهر عن اهل اللغة انهم يجعلون قول القايل لغيره افعل
امرا اذا كان فوقه فى الرتبة وسوالا اذا كان دونه فجعلوا الرتبة فاصلة
بين الامرين ولا خلاف فى ان السوال يقوم مقام قول السايل للمسؤول
اريد منك ان تفعل كذا وكذا فلم يفصلوا بين السوال والامر الا بالرتبة
ولا فصل بينهما فى الفايدة والمعنى

فصل فى هل الامر يقتضى الوجوب والايجاب

اختلف الناس فى ذلك فذهب جميع الفقهاء
وطايفة من المتكلمين الى ان الامر يقتضى ايجاب الفعل على المامور
به وربما قالوا ايجابه وقال آخرون مطلق الامر اذا كان من حكيم
اقتضى كون المامور به مندوبا اليه وانما يعلم الوجوب بدلالة زايدة
وهذا مذهب ابى على وابى هاشم ومن وافقهما وذهب آخرون
الى وجوب الوقف فى مطلق الامر بين الايجاب والندب والرجوع فى
كل واحد من الامرين الى دلالة غير الظاهر وهو الصحيح وتحقيقه ان
الامر اذا صدر من حكيم نا من ان يريد القبيح او المباح فلا بد من القطع
على ان للمامور به مدخلا فى استحقاق المدح والثواب الا ان

هذا القدر غير كاف فى انه ندب ولا كاف فى انه واجب فيحتاج الى دلالة
اما على ان تركه قبيح فيعلم انه واجب او انه ليس بقبيح فيعلم انه ندب
والذى يدل على صحة ما ذهبنا اليه انا قد بينا ان الامر انما يكون امرا
لان الآمر اراد المامور به وارادة الحكيم له يقتضى ما ذكرناه من الصفة
الزايدة على حسنه وهذه الصفة الزايدة على الحسن قد ثبتت فى الندب
والواجب فلا بد من دلالة زايدة تدل على حكم الترك فيبنى على ذلك الوجوب
او الندب وليس لاحد ان يقول اراد الفعل على جهة الايجاب لان
ذلك لا يعقل ان لم يكن يقول اراد الفعل على جهة الايجاب لان ذلك
لا يعقل ان لم يكن المقصود به انه اراده وكره تركه فاذا كان مطلق الامر
لا تعلق بينه وبين هذه الكراهة لم يجز ان يدل عليها ويدل ايضا
على ما اخترناه من المذهب انه لا شبهة فى استعمال صيغة الامر فى الايجاب
والندب معا فى اللغة والتعارف والقرآن والسنة وظاهر الاستعمال
يقتضى الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل وما استعمال اللفظة الواحدة
فى شيئين او اشياء الا كاستعمالها فى الشى الواحد فى الدلالة على الحقيقة
واذا ثبت اشتراك هذه الصيغة بين الوجوب والندب لم يجز ان
يفهم احدهما من ظاهر القول الا بدليل منفصل ونحن وان
ذهبنا الى ان هذه اللفظة مشتركة فى اللغة بين الندب والايجاب

نحن نذهب الى ان العرف الشرعى المتفق المستمر قد اوجب ان يحمل
مطلق هذه اللفظة اذا وردت عن الله تعالى او عن رسول الله صلى الله
عليه وآله على الوجوب دون الندب وعلى الفور دون التراخى وعلى
الاجزاء وتعلق الاحكام الشرعية به وفى النهى انه يقتضى فساد المنهى عنه
وفقد اجزائه وكذلك نقول فى اللفظ الذى يذهب الفقهاء الى انه موضع
الاستغراق والاستيعاب فى اللغة ونذهب نحن الى اشتراكه فنذهب
الى ان العرف الشرعى قد رسم حمل هذه الالفاظ اذا وردت عن الله
تعالى او عن رسوله عليه السلام مع الاطلاق والتجريد على الاستغراق وانما
يرجع فى التخصيص الى الدلالة والذى يدل على صحة هذه الجملة التى ذكرناها
ما هو ظاهر لا يدخل على احد فيه شبهة من حمل الصحابة كل امر وارد فى
قرآن او سنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا فى مسائل مختلفة
فمتى اورد احدهم على صاحبه امرا من الله تعالى او رسوله عليه السلام
لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضى الندب او الوقوف بين الوجوب
والندب بل اكتفوا فى اللزوم والوجوب بالظاهر وكذلك فى جميع المسائل
التى ذكرناها لانهم ما زالوا يكتفون فى وجوب تعجيل الفعل بان الله
تعالى او رسوله عليه السلام اوجبه والزمه وفى فساده وعدم اجزائه
نهى عنه وحظره والعموم يجرى مجرى ما ذكرناه وما كانوا يطلبون عند

المنازعة والمناظرة والمطالبة فى الفاظ العموم التى يحتج بها عليهم الا
المخصصات لنا وقد كان يجب ان يقولوا هذه الفاظ مشتركة بين العموم
والخصوص فكيف يحتج بها فى العموم بغير دلالة وهذا معلوم ضرورة
من عاداتهم التى ما اختلفت ومعلوم ايضا ان ذلك من شان التابعين
لهم وتابعى التابعين فطال ما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون
الذى ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت عادتهم
به وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة فى هذا الباب واما اصحابنا
معشر الامامية فلا يختلفون فى هذا الحكم الذى ذكرناه وان اختلفوا
فى احكام هذه الالفاظ فى وضع اللغة ولم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ
الا على ما بيناه ولم يتوقفوا على الادلة وقد بينا فى مواضع من كتبنا ان
اجماع اصحابنا حجة وقد تعلق من ذهب الى وجوب الامر بطرق اعتبارية
وطرق سمعية وهى على ضربين قرانية واخبارية ونحن نذكر اقوى ذلك
شبهة فان الذى تعلق به الفقهاء فى ذلك لا يكاد ينحصر وننظر فاما
الطرق الاعتبارية فاولها قولهم السيد اذا امر غلامه بفعل عقل منه الايجاب
ولذلك يوبخه العقلاء ويذمونه اذا خالفه وثانيها قولهم لو لم يكن لفظة
افعل موضوعة للايجاب لم يكن للايجاب لفظة موضوعة فى اللغة مع الضرورة
الداعية الى ذلك وثالثها انه لا شبهة فى تسمية من خالف الامر المطلق

بانه عاص والمعصية لا تكون الا في خلاف الواجب ورابعها قولهم ان غاية ما
يفعله من يريد الايجاب والا لزم ان يقول لغيره افعل وخامسها ان الامر
بشيء بعينه يقتضي انه حصر للمامور وقصره عليه وذلك يمنع من تعديه
وتجاوزه وسادسها انه لو لم يقتضي الايجاب لم يكن بعض الوجوه بان يستفاد
به اولى من بعض مع تضادها فيجب ان يقتضي الوجوب وسابعها قولهم
اذا كان الامر لا بد من ان يكون مريدا للمامور به واذا اراده الفعل كراهية لضده
وثامنها قولهم ان الامر بالشيء يقتضي في المعنى النهي عن ضده كما ان النهي
عن الشيء يقتضي الامر بتركه وتاسعها ان لفظ الامر يجب ان يقتضي
ضد ما يقتضيه لفظ النهي في المعنى واذا كان النهي يقتضي التحريم فالامر
يقتضي الايجاب وعاشرها قولهم ان الامر لا يخلو من اقسام ثلثة
اما ان يقتضي الايجاب او المنع او التخيير والمنع معلوم انه لا يستفاد بالامر
وانما يستفاد المنع بالنهي ولا يجوز ان يفيد لفقد الفاظ التخيير فلم يبق
الا الايجاب وحادي عشرها قولهم اذا احتمل لفظ الامر الايجاب والندب
وجب حمله على الايجاب لانه اعم فوايده كما يقال في الفاظ العموم وثاني عشرها
طريقه الاحتياط وان حمله على الايجاب احوط للدين وثالث عشرها
ان الامر لا بد له من فايده ويحال حمله على الايجاب والندب معا للتنافي
الفايدتين فلو كانت فايدته هي الندب لوجب ان يكون متى حمل على الايجا

ان يكون مجازا واجمعنا على خلاف ذلك فاما الطرق القرانية فاولها
قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره والتحذير يقتضي وجوب الامتثال
وثانيها قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم
ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت وثالثها قوله تعالى وما كان لمؤمن
ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم ورابعها
قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وخامسها قوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله فان له نار جهنم والطرق الاخبارية اولها ما روي عن النبي
من قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة
وقد ندب الى ذلك عند كل صلاة فثبت انه اراد الايجاب وثانيها خبر
بريرة خبر اشار عليها بمراجعة زوجها وانها قالت له عليه السلام اتامرني
بذلك فقال عليه السلام انما اشفع فقالت عند ذلك فلا حاجة لي فيه
وفرقت بين الامر والشفاعة وليس ذلك الا لوجوب الامر وثالثها
قوله عليه السلام للاقرع بن حابس وقد ساله عن الحج العامنا ام للابد
فقال ولو قلت نعم لوجب ولو لم تفعلوا لضللتم وهذا صريح في ان
الامر يقتضي الايجاب ورابعها توبيخه عليه السلام ابا سعيد الخدري
لما دعاه وهو في الصلوة فلم يجبه وقوله عليه السلام له الم تسمع الله تعالى
يقول يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول فيقال

بل للابد خ

لهم فيما تعلقوا به اولاً انا لا نسلم ما ادعيتموه لا حكماً ولا علة لانه ليس كل عبد
يستحق الذم اذا لم يفعل ما امره مولاه ومن استحق الذم منهم فليس العلة في
استحقاقه مجرد خلاف الامر لانا لو فرضنا عبداً سمع مجرد الامر من مولاه وهو
لا يعرف العادة العامة ولا عادة مولاه الخاصة وفوت منفعة مولاه بمخالفة
امره فانه لا يستحق الذم ولو امره مولاه بما يختص مصالح العبد من غير ان يعود
على السيد منه نفع او ضرر لما ذمه احد من العقلاء اذا لم يفعل فالحكم الذي
قضوا به نحن نخالف فيه ثم لو عرف العبد كراهية مولاه لمخالفته اما
بالعادة او بشاهد الحال نحو ان يامره بان يسقيه الماء وقد غص بلقمة فانه يستحق
الذم على خلافه لما كانت العلة في ذلك ما ادعي من مجرد خلاف الامر
بل ما ذكرناه ومما يوضح ما ذهبنا اليه ان الامر لو افاد الايجاب لامر
يرجع اليه لم تفترق الحال بين الكبير والصغير والجليل والوضيع وكيف
يختص الايجاب بامر الاعلى للادون لولا ان ذلك ليس بموجب عن الامر وانما
يقتضي الايجاب لاسباب عارضة من احوال وعادات ويقال لهم فيما
تعلقوا به ثانياً قد وضعوا للايجاب لفظاً في اللغة وهو اوجبت والزمت
ومتى لم يفعل استحققت الذم والعقاب فاذا قالوا هذه صيغة الخبر واردنا
ما هو بصيغة الامر قلنا هذا تحكم على اهل اللغة واذا اوجبنا ان يفصلوا
لهذا المعنى لفظاً فاي فرق في الانباء عن مرادهم بين ما هو بصيغة الخبر

وبين ما هو بصيغة الامر على ان ذلك ينعكس عليهم فيقال معنى الندب
معقول لهم فيجب ان يضعوا له لفظاً ينبئ عنه ولا لفظاً الا قولهم افعل
فان عدلوا الى ان يقولوا قد وضعوا لذلك ندبت قلنا في الايجاب مثله
ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثاً لا نسلم لكم ان لفظة عاص لا تدخل
الا في الوجوب او الايجاب لان من خالف في الشاهد ما ندب اليه او ارشد
اليه يقال عصى بل يقال ذلك في المشورة ولا خلاف انه لا ايجاب فيها
ولفظة عاص لا تفيد فعل قبيح كما ان اطلاق لفظ مطيع لا يدل على حسن
واذا اضفنا فقلنا اطاع الله تعالى فهو دال على زيادة على الحسن فان الله
تعالى لا يامر الا بما له صفة الوجوب او الندب واذا قلنا عصى الله سبحانه
في كذا فالمعنى انه خالف امره او ارادته وقد يدخل ذلك في الواجب والندب
معاً فاذا اقترن بذلك ذم او توبيخ خلص للاخلال بالواجب ويقال
لهم فيما تعلقوا به رابعاً ما زدتم على الدعوى فمن اين قلتم ان غاية ما يفعله
الموجب هي ان يقول افعل ففي ذلك الخلاف بل اذا اراد الايجاب والالزام
قال اوجبت والزمت او ان لم تفعل ذممتك ويقال لهم فيما تعلقوا
به خامساً هذه عبارة موهمة فما مرادكم بقولكم حصره وقصره اتريدون
انه اراد المامور بعينه دون غيره فهو مسلم فلا ايجاب في ذلك ام تريدون
انه حصره على وجوبه ففيه الخلاف ولصاحب الندب ان يقول حصره وقصره

على ان ندبه اليه ويقال لهم فيما تعلقوا به سادسًا ههنا وجهٌ معقولٌ
مستفاد بمطلق الامر وهو دلالته على ان الامر مريدٌ للفعل واذا كان الآمر
حكيما استفدنا كون الفعل عبادة ومما يستحق الثواب به وهذه فايدة معقوله
ويقال لهم فيما تعلقوا به سابعًا لو كان الآمر بالشئ اذا اراده فلا بدّ من
كونه كارها الترکه لوجب ان تكون النوافل كلها واجبة لاحقة بالفرايض
والذى يدل على انه تعالى امر بالنوافل انه لا خلاف فى وصفنا فاعلها
بانه مطيعٌ لله تعالى والطاعة انما هى امتثال الامر او الارادة ولا خلاف
فى انه تعالى رغب فى النوافل وذلك يقتضى كونها مرادةً له تعالى ولا
خلاف ايضا فى ان النوافل كالفرايض فى تناول التكليف لها وذلك
يقتضى كونه تعالى مريدًا لها وقوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان
له صفة النفل دون الوجوب فامّا من ذهب الى ان نفس ارادة
الفعل تكون كراهة لتركه فقوله يفسد بما ذكرناه فى النوافل ولانه
محال ان يكون الشئ بصفة ضدّه وما كون الارادة كراهة الا ككون
العلم جهلا والقدرة عجزا ويقال لهم فيما تعلقوا به ثامنا من ان
الامر بالشئ نهى عن ضده سنبيّن بطلان هذه الشبهة فى باب
مفردٍ وعلى ان ذلك ينتقض بالنوافل ويقال لهم فيما تعلقوا به
تاسعًا ما انكرتم ان يكون الامر يقتضى ضدّ ما يقتضيه النهى فيما

يجوز ان يدل عليه الامر او النهى والامر اذا دلّ على كون الآمر مريدا
للفعل فالنهى يدلّ على انه كاره له والتحريم ما علمنا فى تناول النهى
الا بواسطة وهى ان الله تعالى اذا نهى عن فعل فلا بدّ ان يكون
كارها له وهو تعالى لا يكره الا القبيح والقبيح محظور محرّم وهذا الاعتبار
ليس بموجود فى الامر لانه اذا امر بشئ واراده فلا بدّ من كونه طاعة ومما
يستحق به المدح والثواب وما هو بهذه الصفة ينقسم الى واجب وندب
فلا يجب ان يقطع على احدهما وما يكرهه تعالى فهو غير منقسم ولا يكون الا
قبيحا فافترق الامران ويقال لهم فيما تعلقوا به عاشرًا قد اخللتم
فى القسمة بقسم وهو مذهبنا ونحن نعلم ان الترغيب فى الفعل وجه معقول
كالالزام وليس كونه ندبًا يقتضى التخيير لان التخيير انما يقتضى المساواه
بين الشيئين المخير بينهما وليس الندب مساويا للترك فيجوز التخيير بينهما
ويقال لهم فيما تعلقوا به حادى عشر قد اقتصرتم على دعوى فمن اين
قلتم انه يجب حمله على اعمّ الفوايد وما الفرق بينكم وبين من يقول
بل يجب حمله على اليقين وهو الاقلّ فى الفايدة وذلك هو الندب
وانما يسوغ ما قالوه اذا كان اللفظ يتناول الجميع تناولًا واحدًا فاما
اذا كان محتملًا وما يحتمله كالمتضاد فما ادعاء الاعمّ الا كادعاء الاخص
ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانى عشر الذى ذكرتموه ضدّ الاحتياط

لانه يقتضى افعالا قبيحة منها اعتقاد لوجوب الفعل وذلك جهل وعزم
على اداىه على هذا الوجه وهو ايضا قبيح ولابد من ان يعتقد هذا الفاعل
قبح ترك هذا الفعل فيكون جهلا ثانيا وربما كرهه فيكون قبيحا
رابعا فاهذه حالة كيف يكون احتياطا وليس يجرى ذلك مجرى
من ترك صلاة من خمس صلوات من غير ان يعرفها بعينها والقول
فى ايجاب كل الصلوات عليه لان ذلك يقتضى دخول ما اخل به فى جملة ما
فعله من غير فعل قبيح وقع منه ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالث عشر
انا قد بينا ان الامر يفيد كون الامر مريدا للفعل وليس يفيد فى الافعال
حكما على وجه فالندب كالواجب فى معنى دلالة الامر وهو ان الامر يريد
للفعل فاذا اقامت دلالة على وجوبه فانما هى دلالة على ان تركه مكروه
وذلك لا يوجب كونه مجازا لان دلالته وهو واجب كدلالته وهو ندب
فيما يرجع الى الامر به وبعد فان كل لفظة مشتركة بين امرين على سبيل
الحقيقة لا يجب ان يكون مجازا فى كل واحد منهما اذا اريد بها كسائر
الالفاظ المشتركة كعين ولون ويقال لهم فى اول ما تعلقوا به من القرآن
اول ما نقول له انه لو ثبت فى القران والسنة ما يدل على وجوب المامور به
لم يكن ذلك نافعا لمخالفنا ولا ضارا لنا لانا لا ننكر على الجملة ان يدل دليل
على وجوب الامر وانما ننكر ان يكون ذلك يجب لوضع اللغة وانما

نتكلم

نتكلم فيما استدلوا به من قرآن او سنة على وجوب الامر لا لانه ان صح
قدح فيما اصلناه وانما نتكلم فيه لانه لا يدل على المقصود وهذه جملة
يجب ان تكون محصلة مراعاة ثم نقول ان اقتران الوعيد بهذا الامر هو
الدلالة على وجوبه فمن اين ان الامر المطلق يدل على الوجوب ثم ان
المراد ظاهر وهو انه اراد الخلاف على الرسول عليه السلام على سبيل جحد
النبوة بدلالة اول الاية بقوله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء
بعضكم بعضا وهذا انكار على من لم يلتزم الانقياد له لاجل النبوة ولا
محالة ان خلافه على هذا الوجه كفر وبعد فان مخالفة الامر هو ضد الموافقة
وفعل ما ندب اليه على وجه الوجوب مخالفة له كما ان فعل ما اوجبه مقصودا
به الى الندب مخالفة ايضا والاية تضمنت التحذير من المخالفة فمن اين
لهم وجوب ما امر به حتى يكون من فعله على غير هذا الوجه مخالفا فعلم
ان ظاهر الاية مشترك بيننا وبينهم وانه لا حجة فيها لهم ويقال
لهم فيما تعلقوا به ثانيا ليس المراد بالقضاء هاهنا الامر المطلق بل الالزام
كما نقول قضى القاضى بكذا وكذا بمعنى حكم والزم ولهذا لا تسمى الفتوى بانها
قضاء والكلام فيما تعلقوا به ثالثا كالكلام فى هذه الاية فلا معنى لاعادته
ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا من قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول ان هذا امر والخلاف فيه نفسه فكيف يستدل به على نفسه

والطاعة في امتثال الامر وقد بيّنا ان الطاعة تدخل في الندب والايجاب
جميعًا فكيف يُعقل من الظاهر احدهما وايضًا فان الطاعة هي امتثال
للامر على الوجه الذي تعلّق به الامر اما ايجاب او ندب حسب ما مضى
من الكلام في المخالفة فمن اين لهم ان امره على الوجوب حتى يكون من تعلّقه
على هذا الوجه مطيعًا له والّا كان على الندب وطاعته انما هي فعله
على هذا الوجه ويقال لهم فيما تعلّقوا به خامسًا انّا قد بيّنا ان المعصية
قد تدخل في الندب كما تدخل في الواجب وانّه قد يكون عاصيًا بمخالفة
الامر على وجه لا يستحق به الوعيد فيجب ان تحمل الآية لاجل الوعيد
على مخالفة الامر الواجب ويقال لهم في اوّل الطرق الاخبارية ليس يجوز
ان يثبت حكم الامر في وجوب او ندب وهو امر معلوم باخبار الآحاد التي لا توجب
الّا الظن وبعد فان قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
عند كل صلاة لو تجرّد ما علمنا به الوجوب لكنّا لمّا علمنا ان السواك مندوب
اليه كان ذلك قرينة في انّه اراد الوجوب ويقال لهم في خبر بريرة اكثر
ما فيه التفرقة بين الامر والشفاعة وبينهما تفرقة وان لم يكن لاجل
وجوب الامر وهي ان الامر منه عليه السلام يتعلق بالديانات والعبادات
والشفاعة ليست كذلك لانها تكون في المنافع الحاضرة العاجلة وفي
الاعراض الدنيوية فاما خبر الاقرع بن حابس فانه لم يسئل عن مطلق

الامر وانما سئل عن تكرار ما ثبت وجوبه وهو الحج فاجاب عليه السلام بانه
لو قال نعم لوجب لان قوله نعم يكون بيانا وبيان الواجب واجب واما
الجواب عن خبر ابي سعيد الخدري فان دعاء الرسول عليه السلام بخلاف
امره لان اجابة دعائه واجبة ولذلك صح ان يامره لمكان الاجابة بقطع الصلاة
ومثل ذلك لا يصح في الامر والدعاء هو ان يناديه يا فلان فيجب عليه الاجابة
والامر ان يقول له افعل وقد بيّنا انه متردد بين الندب والايجاب
وقد تعلّق من قطع في مجرّد الامر على ان المراد به الندب بان قال اذا كان
الامر من الحكيم لا بدّ من ان يريد المامور به ولا بدّ من كونه مع الحكمة مما له
مدخل في العبادة واستحقاق الثواب فيجب ان يكون ندبًا لانه اقل احواله
ومما لا بدّ منه وانما يكون واجبا اذا علمنا كراهية الترك فيقال لهم هذا
الذي قدمتموه صحيح لكنكم بنيتم عليه ما لا يليق به فمن اين لكم انه اذا
للمامور به فانه لم يكره تركه وانتم لا تستفيدون من مطلق الامر حكم الترك
وانما تستفيدون ان الامر مريد للمامور به وقولكم نحمله على اقل احواله في الحكم
ولم يجب ذلك ومن الجائز ان يكون هذا الآمر مع انه مريد للمامور به كارها
لتركه كما انه من الجائز الا يكون كارها فاذا لا نقطع على احد الامرين بغير دليل ظلم
فان قالوا لو كره الترك لبيّنه قلنا فلو لم يكن له كارها لبيّنه فان قالوا
الاصل في العقل ان الفعل والترك جميعا غير مرادين ولا مكروهين فاذا تعلّق

الامر بأحد مما علمناه مرادًا او بقى الترك على ما كان عليه فلو تغيرت حاله
وصار قبيحًا او مما يجب ان يكرهه الحكيم وجب على المخاطب بهذا الامر
ان يبيّن ذلك من حاله فانّ البيان لا يتاخر عن حال الخطاب وهذا
الذى حكيناه اقوى مما يمكن ان يتعلق به فى نصرة مذهبهم والجواب
عن ذلك انا لا نسلّم اوّلًا انّ الفعل والترك جميعًا كانا فى العقل
سوآء فى انهما غير مرادين ولا مكروهين لانّا اذا امرنا بالصلوة مثلا
فقد امرنا بفعل كان فى العقل لولا هذا الامر محظورًا وكان تركه واجبا
لانه ادخال مشقة وكلفة على النفس بغير فايدة فاذا قال لنا صلّوا فقد دلّ
ذلك على انّ للصلوة صفة زايدة على حسنها يستحقّ بها المدح والثواب
ولا بدّ من ان يكون صفة ترك الصلوة الذى كان فى العقل واجبا
قد تغيرت عند ورود هذا الامر وتغيّرها ينقسم الى ان يكون مكروهًا
فيكون الفعل واجبًا والى ان لا يكون مرادًا ولا مكروهًا فيكون
الفعل مباحًا ندبا والى ان يكون مرادًا فيكون مخيرا بين الفعل والترك
فثبت بهذه الجملة انّه لا يجوز مع ورود الامر بهذه العبادات
ان تبقى تروكها على اصل العقلى بل لا بدّ من تغيّره على ما بيّناه
على انّا لو سلّمنا ان حكم الترك فى اصل العقل ما ذكروه لكان انما
يجب البيان فى وقت الحاجة لا فى وقت الخطاب على ما سنبيّنه

فى موضعه

فى موضعه من هذا الكتاب بمشية الله تعالى وعونه فلو قال الحكيم لغيره
افعل كذى وكذى غدا او بعد شهر لما وجب ان يبيّن له حكم الترك فى هذا
الوقت وليس بوقت الحاجة وانتم لا تفرّقون فى حمل الامر على الندب
بين ان يكون على الفور او على التراخى وهذه جملة كافية فى الاطلاع على
سرّ هذا الباب فليحسن تأمّلها **فصل فى
حكم الامر الوارد بعد الخطر** اعلم انّ اكثر المتكلّمين فى اصول الفقه
اطبقوا على انّ الامر الوارد بعد الخطر يقتضى الاباحة واطلاق الخطر الذى
تقدّم وان كانوا يذهبون الى انّه لو انفرد وكان مبتداءً اقتضى الوجوب ولسنا
ندرى ما السبب فى استمرار هذه الشبهة الضعيفة والصحيح انّ حكم الامر
الواقع بعد خطره هو حكم الامر المبتداء فان كان مبتداه على الوجوب
او الندب او الوقف بين الحالين فهو كذلك بعد الخطر والذى يدلّ
على ذلك انّ الامر انّما يدلّ على ما يدلّ عليه لامر يرجع الى كونه امرًا واذا كانت
هذه الصفة لا تتغير بوقوعه بعد الخطر فدلالته يجب ان لا تتغير
وايضًا فانّ الخطر العقلىّ آكد من السمعى وقد علمنا انّ ورود الامر بعد الخطر
العقلى لا يمنع من اقتضائه الوجوب وكذلك وروده بعد الخطر الشرعى وبعد
فانّ كونه محظورًا لا يمنع من وجوبه او كونه ندبًا بعد هذه الحال واذا كان
لا يمنع من ذلك لم تتغير الدلالة فان قيل ورود الامر بعد الخطر يقتضى

اطلاق الحظر قلنا لا شبهة فى ذلك غير ان اطلاق الحظر يكون بالايجاب
والندب كما يكون بالاباحة فمن اين انه يقتضى اطلاق الحظر من غير زيادة
على ذلك واعتلالهم بانهم لم يجدوا فى الكتاب امرا واردا بعد الحظر الا يقتضى
الاباحة المحضة باطل لان الوجود اذا صح ليس بدلالة لانه يمكن خلاف
ما استمر عليه الوجود ولانا لا نسلم ذلك ايضا لان الله تعالى يقول
ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله وحلق الراس هاهنا هو نسك
وليس بمباح صرف

فصل فى ان الكفار مخاطبون بالشرايع وهل يدخل العبد والصبى فى الخطاب

الصحيح ان الكفار مخاطبون بالعبادات الشرعية وذهب كثير من المتكلمين
واكثر الفقهاء الى انهم غير مخاطبين وفايدة الخلاف فى هذه المسئلة وان كان
الكل متفقين على ان الكفار مع مقامهم على كفرهم لا يطالبهم بفعل العبادات
الشرعية هو ان من قال انهم مخاطبون يذهب الى انهم يستحقون مع
مقامهم على الكفر العقاب من الله تعالى على الاخلال بهذه العبادات
ومنا الذم على ذلك ومن ذهب الى انهم غير مخاطبين يلزمه الا يستحقوا
عقابا ولا ذما على الاخلال بالعبادات والذى يدل على صحة ما ذهبنا
اليه اشياء اولها ان الاعتبار فى دخول المكلف فى التكليف انما
هو بشيئين احدهما صفة المكلف والاخر صفة الخطاب وقد علمنا

ان الكافر كالمومن فى استيفاء شروط التكليف لانه يتمكن من ان يومن و
يصح وقوع جميع العبادات منه فصحة تكليفه العبادات كصحة تكليفه
نفس الايمان والاسلام فاما اعتبار صفة الخطاب فانه اذا كان مطلقا
ومتوجها الى الناس ودخل الكافر فيه لتناوله اياه ومنها ان الكفار
لو لم يتعبدوا بالشرعيات لكانوا معذورين فى تكذيب النبى عليه السلام
والامتناع من تصديقه لان الغرض فى ايجاب تصديقه عليه السلام
هو المعرفة بشرايعه كما ان الغرض فى بعثته هو اداؤه الشرايع فمن لم يكلف
ما هو الغرض فى ايجاب التصديق لا يجوز ان يكون مكلفا بالتصديق
ولا خلاف فى وجوب تصديقه عليه السلام على كل الكفار ومنها
انه لا خلاف فى ان الكفار يحدون على الزنا على وجه العقوبة ولا استحقاق
فلو لم يكونوا مخاطبين بهذه الشرعيات لم يستحقوا العقوبة على فعل
القبايح منها وليس لهم ان يقولوا انما عوقب على انه لم يخلص نفسه من
الكفر فيعرف قبح الزنا لان هذا تصريح بانه يعاقب على كفره لا على الزنا
وهذا يوجب ان يعاقبه وان لم يزن وقد كان شيخ من متقدمى اصحاب
الشافعى وقد استدللت بهذه الطريقة قال لى فانا اقول بان الكفار مخاطبون
من الشرايع بالتروك دون الافعال لان الافعال تفتقر الى كونها قربة
ولا يصح ذلك مع الكفر والتروك لا يفتقر الى ذلك فقلت له هذا والله

خلاف الاجماع ان الناس بين قايلين قايل يذهب الى ان الكفار مخاطبون
بكل الشرايع من غير تفرقة وقايل يذهب الى انهم غير مخاطبين بالكل والفصل
بين الامرين خلاف الاجماع ثم ان القربة معتبرة فى تروك هذه القبايح
كما انها معتبرة فى الافعال الشرعيات لانا انما امرنا بان نترك الزنا ونفعله
قربة الى الله تعالى فمن لم يتركه كذلك لا يستحق مدحا ولا ثوابا ولا يكون
مطيعا لله تعالى ولا ممتثلا لامره والقربة اذا لم تصح من الكافر وهو كافر
لم يجز ان يقع منه على الوجه المشروع لا فعلا ولا تركا ومنها قوله تعالى
حكايا عن اهل النار ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ولم
نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين
وهذا يقتضى انهم عوقبوا مع كفرهم على انهم لم يصلوا وهذا يقتضى
كونهم مخاطبين بالصلوة وليس لاحد ان يقول اى حجة فى قول اهل النار
ولعل الامر بخلاف ما قالوه وذلك ان معارف جميع اهل النار فى الآخرة
ضرورية فلا يجوز ان يعتقدوا جهلا وهم ملجاؤن الى الامتناع من فعل
القبيح فلا يجوز ان يقع منهم كذب ولا ما جرى مجراه وليس له ان يحمل قوله
تعالى لم نك من المصلين على ان المراد به لم نكن من اهل الصلوة والايمان
وذلك ان هذا يقتضى التكرار للمعنى الواحد لان قوله تعالى وكنا
نكذب بيوم الدين يغنى عن ان يكونوا من اهل الصلوة والايمان

فان

فان الظاهر من قول القايل لم اك مصليا نفى فعل الصلوة دون الايمان بها
وقد تعلق من خالفنا بان الكافر لا يصح منه مع كفره شى من العبادات فيجب
ان لا يكون مخاطبا بها كما لو كان عاجزا او ممنوعا والجواب عن ذلك
ان الكافر تصح منه العبادات بان يقدم الايمان عليها ثم يفعلها وجرى مجرى
المحدث الذى هو مخاطب بالصلوة وان لم يصح منه مع الحدث لكنه
يقدر على تقديم ازالة الحدث ثم فعل الصلوة ويجب على هذا ان لا يكون
القاعد مخاطبا بالصلوة ولا القايم ايضا اليها فانه لا يتمكن فى الحال الثانية
من جميع اركان الصلوة وانما يقع منه على ترتيب والعاجز والممنوع لا يشبه
الكافر لانه لا يتمكن من ازالة عجزه او منعه والكافر يتمكن من ازالة كفره
وتعلقوا ايضا بان الكفار لو كانوا مخاطبين بالعبادات لوجب متى اسلموا
ان يلزمهم قضاء ما فات منها وقد علم خلاف ذلك والجواب ان القضاء
لا يتبع فى وجوبه وجوب المقضى بل هو منفصل عنه وقد يجب كل واحد
من الامرين وان لم يجب الآخر الا ترى ان الحايض يلزمها قضاء الصوم
وان لم يكن الاداء عليها واجبا والجمعة اذا فاتت لا يجب قضاؤها وان وجب
اداؤها فانا المنكر من وجوب العبادات على الكفار وان لم يجب عليهم قضاء
ما فات منها واقوى ما يعترض به هاهنا شبهة قولهم ما ذكرتموه انما يتم
فى العبادات المختصة باوقات فاما الزكوة فالاوقات كلها متساوية

فى ان فعلها فيها هو اداء لا قضاء لا خلاف فى ان الكافر اذا اسلم
وقد حال الحول على ماله وهو قدر النصاب ان الزكوة على الماضى لا يجب
عليه والجواب الصحيح ان الزكوة وجبت ثم سقطت بالاسلام لان
الاسلام على ما روى فى الخبر يجب كلما تقدمه فاما العبد فيدخل فى
الخطاب اذا تكامل شروطه فى نفسه وكان ظاهر الخطاب يصح ان
يتناوله وانما يكون الخطاب بهذه الصفة اذا لم يكن مقيدا بالحرية
او يتعلق بالاملاك فان العبد لا يملك والعبد هو فى هذه القضية
كالحر وكونه مملوكا عليه يصرفه لا يمنع من وجوب العبادات عليه
لان المولى انما يملك تصرفه عليه فى غير وقت وجوب عبادة واوقات
العبادات مستثناة من ذلك ودخول المراة فى الخطاب كدخول الرجل
والصحيح انها تدخل بالظاهر من غير حاجة الى دليل فى خطاب المذكر
لان قولنا القايمون عبارة عن الذكور والاناث اذا اجتمعا كما انه
عبارة عن الذكور على الانفراد وليس يمنع من دخول المونث تحت هذه
الصيغة انهم خصوا المونث بصيغة اخرى لان تلك الاخص بها
المونث اذا انفرد ومع الاقتران بالمذكر لا بد من الصيغة التى ذكرناها
واما الصبى فان كان فى المعلوم انه يبلغ ويتكامل له شروط التكليف
فالخطاب يتناوله على هذا الوجه وهو داخل فى قوله تعالى اقيموا الصلوة

لان الخطاب لا يتجدد بكمال هذا الصبى وبلوغه وفى حال الطفولية
لا يتعلق عليه خطاب بفعل فى هذا الوقت لا فيما يتعلق ببدن ولا
بمال لانه فى حال الصبى ليس من اهل الافعال ومعنى القول بان الخطاب
يتعلق بماله ان وليه مخاطب بما يفعله فى ماله من اخذ ارش متلف وقيمة
جناية وما يجرى مجرى ذلك **فصل فى هل الامر بالشى امر بما لا يتم الا به**
اعلم ان من تكلم فى هذا الباب اطلق القول بان الامر بالشى هو بعينه امر
بما لا يتم ذلك الشى الا به والصحيح ان يقسم ذلك فيقول ان كان الذى
لا يتم ذلك الشى الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به
وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل
من مجرد الامر انه امر به والذى يدل على صحة ما ذكرناه ان ظاهر الامر
يقتضى ما تناوله لفظه وليس يجوز ان يفهم منه وجوب غير ما ليس يتناوله
اللفظ الا بدليل غير الظاهر لانه اذا قال له صل فالامر يتناول الصلوة
والوضوء الذى ليس لصلاة انما يعلم وجوبه بدليل غير الظاهر ومما
يوضح ذلك ان الامر فى الشريعة قد ورد على ضربين احدهما يقتضى
ايجاب الفعل دون ايجاب مقدماته نحو الزكوة والحج فانه لا يجب
علينا ان نكتسب المال لتحصيل النصاب او لنتمكن به من الزاد والراحلة
بل متى اتفق لنا النصاب وحال عليه الحول وجبت الزكوة وكذلك فى الزاد

والراحلة والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه
وهو الوضوء للصلوة وما جرى مجراها واذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين
فكيف نجعلهما قسما واحدا فاذا قيل مطلق الامر يقتضي تحصيل مقدماته
فاما ما كان مشروطا منه بصفة كالزكوة والحج فلا يجب ذلك فيه قلنا
هذه دعوى ما الفرق بينكم وبين من عكسها فقال ان مطلق الامر يقتضي ايجابه
دون غيره فاذا اعلمنا وجوب المقدمات كالوضوء في الصلوة علمناه بدليل
خارج عن الظاهر والصحيح ان الظاهر محتمل للامرين احتمالا واحدا
وانما يعلم كل واحد منهما بعينه بدليل فان تعلقوا بالسبب والمسبب
وان ايجاب المسبب ايجاب السبب لا محالة قلنا هو كذلك والفرق
بين الامرين انه محال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب
وانما فسد ذلك لان مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا لمنع
ومحال ان يكلفني الفعل بشرط وجود الفعل وليس كذلك مقدمات
الافعال لانه يجوز ان يكلفني الصلوة بشرط ان اكون قد تكلفت الطهارة
كما جرى ذلك في الزكوة والحج فبان الفرق بين الامرين واذا كان ايجاب
المسبب ايجابا لسببه فاباحة المسبب اباحة للسبب وكذلك تحريمه
وفي الجملة احكام المسبب لا بد من كونها متعدية الى السبب فاما احكام
السبب في اباحة او حظر او ايجاب فغير متعدية الى المسبب لانه يمكن مع

وجود السبب المنع من المسبب **فصل في ان الامر بالشيء ليس بنهي
عن ضده لفظا ولا معنى** اعلم انه من البعيد ان يذهب محصل الى ان
لفظ الامر يكون نهيا عن ضده لان الامر مسموع وما يدرك لا يجب ان
يقع فيه خلاف بين العقلاء مع السلامة وما يسمع من قول القايل افعل
لا تفعل وانما الخلاف في هل يجب ان يكون الامر في المعنى ناهيا عن ضد
ما امر به فالمجبرة يبنون ذلك على ان ارادة الشيء كراهة لضده و
كراهيته ارادة لضده وهذا معنى النهي ومنهم من يقسم ذلك فيقول
اذا لم يكن الفعل الا ضد واحد فالامر باحدهما نهي عن الاخر والنهي عن
احدهما امر بالاخر واذا كانت له اضداد كثيرة لم يجب هذه القضية
وقد دللنا فيما تقدم على ما يبطل هذا المذهب وبينا ان الذي يقتضيه
الامر كون فاعله مريدا للمامور به وانه ليس من الواجب ان يكره الترك
بل يجوز ان يكون مريدا له او لا مريدا ولا كارها وهذا كله يسقط بالنوافل
فان الله تعالى قد امر بها وما نهى عن تروكها ولا كره اضدادها وكون
نفس الارادة كراهة قد بينا فساده وانه يودى الى انقلاب الجنس
فان قيل فيجب عندكم في الامر اذا كان بفعل واجب ان يكون الامر
به كارها لتركه قلنا لا يجب ذلك ولهذا جاز عندنا ان يجتمع الضدان
بل الاضداد في الوجوب الا ترى ان المصلي في اخر الوقت هو مخير

بين ان يصلي في اى زوايا البيت شاء والصلوة في الزوايا متضادة وكل
واحد يقوم مقام الآخر في الوجوب مع التضاد فان قدرنا انه لا ينفك
من الواجب الا بفعل واحد او افعال فذلك محرم عليه لان الواجب المضيق
هو الذي ليس له ان يخل به وكل فعل لا يكون مخلا بالواجب الا به ولا
ينفك مع الاخلال منه فلا بد من كونه محظورا ° واما النهي فيقتضي لا يفعل
المكلف ذلك المنهي عنه واضداد هذا الفعل موقوفة على الدليل فان كان
المكلف لا ينفك متى لم يفعل من امر واحد فهو واجب عليه بلا شبهة
لان ما يجب مجانبة الفعل المحرم وان لا يفعله يقتضي فعل ذلك ومما
يبين فساد مذهب من ذهب الى ان الامر بالشيء في المعنى نهي عن ضده
ان الله تعالى قد كره الزنا واراد الصلوة وامر بالصلوة ونهى عن الزنا
وهذا يقتضي ان يكون الفعل الواحد الذي هو قعوده عنهما مرادا مكروها
ومامورا به منهيا عنه وكان يجب ايضا ان يكون احدنا متى اراد خروج
الغاصب من احد بابي بعض الدور ان يكون كارها لخروجه من الباب
الآخر كما يكره تصرفه في الدار وفساد ذلك ظاهر

فصل

في الامر بالشيء على وجه التخيير

اعلم ان الصحيح ان الكفارات الثلث
في حنث اليمين واجبات كلهن لكن على جهة التخيير بخلاف ما قاله
الفقهاء من ان الواجب منهن واحدة لا بعينها وفي كشف المذهب

هاهنا

هاهنا وتحقيقه ازالة الشبهة فيه ونحن نعلم ان تكليفه تعالى الشرايع
تابع للمصلحة والالطاف وليس يمتنع ان نعلم في امر معين ان المكلف
لا يصلح في دينه الا عليه وانه لا يقوم غيره في ذلك مقامه فلا من ايجابه
على جهة التضييق وغير ممتنع ان العلم في امرين وامور مختلفة ان كل واحد
في مصلحة المكلف في دينه كالآخر من غير ترجيح فلا بد والحال هذه من
الايجاب على طريقة التخيير للتساوي في وجه المصلحة والشاهد يقتضي
بما ذكرناه لان احدنا اذا اراد مصلحة ولده وعلم او غلب في ظنه انه
لا يصلح الا بان يفعل به فعلا مخصوصا وجب عليه ذلك الفعل معينا واذا
في ظنه تساوي فعلين او افعال في مصلحته كان مخيرا فيها والقول بوجوب
بعض ذلك دون بعض كالمتناقض واقوى ما دل على ما ذكرناه ان
الكفارات الثلاث متساوية في جميع الاحكام الشرعية لان كل واحد
منها يقوم مقام الاخرى في براءة ذمة المكلف واسقاط الحنث عنه وكل
حكم شرعي لواحدة منها فهو للاخرى فلا يجوز مع التساوي في الاحكام ان
يختلف في الصفة لان اختلاف الصفات يقتضي اختلاف الاحكام من حيث
كانت الاحكام صادرة عن الاحوال والصفات فكيف يجوز ان يكون الواجب
من الكفارات واحدة واحكام الكل الشرعية متساوية متعادلة وهل ذلك
الا مناقضة ولو جاز ان يتساوى امران في الاحكام ويختص الوجوب

باحدها جاز ان يتساوى امور فى كونها مفسدة فى الدين ويكون مختلفة
فى القبح او التحريم والحظر واى فرق بين القول بان الواجب من الكفارات
واحدة والكل متساو فى الاحكام وبين القول فى ان المحظور من امور متساوية
فى المفسدة هو واحد لا بعينه ومما يستدل به على ان الواجب من الكفارات
لو كان واحدًا لا بعينه لوجب ان يجعل الله تعالى للمكلف طريقا الى
تمييزه قبل ان يفعله لان تكليفه ان يفعل واحدًا لا بعينه من جملة
ثلاث يجرى مجرى تكليفه ما لا يطاق وليس لهم ان يقولوا اى
حاجة به الى التمييز واى شئ فعله كان الواجب وذلك ان الامر اذا
كان على ما ذكروه فهو تصريح بوجوب الثلاث لانه اذا كان اى شئ
فعله منها فهو الواجب فهل هذا الا تصريح بان الكل واجب فان
قالوا ليس يمنع ان يكون اختيار المكلف له علما على وجوبه وتعيينه
قلنا هذا يؤدى الى مذهب موسى بن عمران فى ان الله تعالى يكلف
العبد ان يختار ما شاء من العبادات ويكون مصلحة باختياره لان
الله تعالى علم انه لا يختار الا الصلاح من غير امارة مميزة متقدمة ولم يلزم
عليه ان يكلف تمييز نبى صادق ممن ليس بنبى من غير امارة ولا
دلالة مميزة متقدمة وبعد فان اختيار المكلف انما يكون تابعًا
لاحوال الفعل وصفاته ولا يكون احوال الفعل تابعة لاختيار المكلف

وارادته

وارادته الا ترى ان وجوب الفعل هو الداعى الى اختياره له على غيره
فيجب ان يتقدم العلم بالوجوب على الاختيار ولا يجعل الاختيار متقدمًا
على الوجوب وبعد فليس يخلو الاختيار من ان يكون مؤثرا فى وجود الفعل او مؤثرا
فى حصول الصفة التى لاجلها كان مصلحة فى الدين والاول هو الصحيح والثانى
باطل لان كونه مصلحة لا يجوز ان يؤثر فيه حال القادر لان حال القادر
لا يؤثر الا فى مجرد الوجود الا ترى ان ما اوجبه الله تعالى من الفعل المعين
لا يؤثر حال القادر فى الصفة التى لاجلها كان واجبا بل فى مجرد الوجود
فكذلك الواجب على جهة التخيير فاذا قالوا اليس قد يصح البيع لقدر
مخصوص من الكيل من جملة صبرة ويتعين باختيار القابض وقت القبض
فكيف احلتم ان يكون للاختيار مدخل فى التعيين قلنا انما انكرنا ان
يكون للاختيار مدخل فى المصالح الدينية ووجوب الواجبات منها
فاما ما لا يتعلق بالمصالح الدينية من المعاملات فقد يجوز ان يتعين
عند القبض بالاختيار ومما يدل ايضا انه لو كان الواحد من الكفارات
هو الواجب لا بعينه لما صح القول بان للمكفر ان يكفر باى الثلاث
شاء وايضا فان الواجب وان لم يتعين للمكفر والله تعالى يعلمه لانه يعلم ما الذى
يكفر به المكفر من جملة الثلاث فيجب على هذا القول ان يكون الله تعالى
موجبا لذلك بعينه ولو كان كذلك لما اجتمعت الامة على انه لو كفر بغيره

لاجزاه كما لا يجوز ان يجزيه لو كفر برابع وليس لهم ان يقولوا جوازه عند
الامة لا يدل على وجوبه لانه قد يجزى ما ليس بواجب عن الواجب كالطهارة
قبل دخول الوقت وذلك انهم لما اجمعوا على جواز ما لم يكفر به واجزائه
فقد اجمعوا على انه كان يجزى على وجه لا فرق بينه وبين ما اختاره
وقد تعلق من خالفنا باشياء منها ان القول بالتخيير يودى الى ان
يكون المكلف مخيرا بين عبيد الدنيا كلها وكذلك فى الكسوة والاطعام
وذلك فاسد ومنها انه تعالى لو نص على انى اوجبت واحدا لا بعينه
لكان هو الواجب وكذلك اذا خير فيه لان المعنى واحد ومنها
انه لو فعل الكل لكان الواجب واحدا باجماع فكذلك يجب ان يكون الواجب
واحدا قبل ان يفعل ومنها ان الجميع لو وجب على جهة التخيير والجمع
بين الثلاث ممكن فيجب ان يكون واجبة على سبيل الجمع كما ان ما نهى
عنه تخييرا يجمعه فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا ان التخيير لا يكون
الا بين امور تدخل فى الامكان والمكفر مخير بين عتق من يتمكن من عتقه
فى الحال وكذلك القول فى الاطعام والكسوة واذا لم يملك المكفر الا
رقبة واحدة زال التخيير فى الرقاب لانه لا يجوز ان يكون مخيرا
بين عتق عبد يملكه وبين عتق عبد لا يملكه ولهذا نقول انه متى ضاق وقت
الصلوة فالمصلى مخير بين البقاع المتقاربة دون المتباعدة واذا كان الوقت

واسعا جاز ان يتعدى التخيير الى اماكن المتباعدة على ان هذا المعترض يلزمه
ان يكون المكفر مامورا بعتق واحد من عبيد الدنيا كلها وكذلك فى
الكسوة فليس ينفصل من ذلك الا بمثل ما ذكرناه من اعتبار الطاقة والامكان
ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا ومن الذى يسلم لكم جواز ان ينص الله تعالى
على انى اوجبت واحدا لا بعينه او ليس قد بينا ان ذلك لا يصح فى التكليف
وبينا ايضا ان الامور المتساوية فى وجه المصلحة لا يجوز ان توجب بعضها
دون بعض ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا انا لا نقول فيما فعله انه واجب
الا على وجه دون وجه ولا بد من تفصيل بيان هذه الجملة فنقول ان
قولنا واجب قد يطلق وقد يضاف فاذا اطلق افاد وقوعه على وجه
الوجوب ولم يجر اجرا هذه العبارة على المعدوم الا مجازا واتساعا
ويجرى واجب فى هذه القضية مجرى قولنا فى الفعل انه حسن فاما
المضاف فقولنا واجب على المكلف وهذا وجه يختص المعدوم
فان الموجود لا يصح ان يفعل وكلامنا فى الكفارات الثلاث ايها
هو الواجب انما المراد به ما الذى يجب ان يفعله المكلف منها فاذا
فعل واحدا منها فقد خرج من ان يجب عليه وانما نقول كان واجبا
عليه وكذلك اذا فعل الثلاث فقد خرجت من ان يكون واجبة
عليه على سبيل التخيير لانه لا تخيير بعد الوجود فان قيل فاذا جمع

بين الكل ما الواجب المطلق منها قلنا ان كان جمع بينها لم يخل من ان
يكون فعل واحدًا بعد الآخر او كان وقت الجميع واحدًا فان كان الاول فالذي
يستحق عليه ثواب الواجب هو الاول وان جمع بينها في وقت واحد
استحق ثواب الواجب على اعلاها واكثرها ثوابًا ولا معنى للنظر في
تعيين ما يستحق به ثواب الواجب لانه لا فايدة له فيما يتعلق بالتكليف
ولا حجة للفقهاء فيما اختلفنا فيه لانا انما نخالفهم فيما يجب ان يفعله
المكلف من الكفارات قبل ان يفعله فنقول ان الجميع واجب على سبيل التخيير
ويقولون الواجب واحد لا بعينه فاي منفعة لهم في ان يكون المستحق
به ثواب الواجب بعد الفعل هو واحد ومعنى قولنا ها هنا انه واجب
غير المعنى فيما اختلفنا فيه ولا شاهد في احدى الامرين على الآخر لاختلاف
المعنى وانما تشاغل بذلك من الفقهاء من لا قدرة له على التفرقة بين هذه
المعاني وترتيبها مراتبها ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا ليس
بواجب فيما وجب على سبيل التخيير ان يكون واجبًا على طريقة الجمع
وان كان الجمع بينه ممكنًا لانا قد بينا ان الامور المتساوية في حكم من الاحكام
انما يجب على التخيير دون الجمع لانه لا وجه لوجوبها جميعًا الا ترى ان
من غلب في ظنه ان مصلحة ولده تكون في افعال متغايرة يقوم كل
واحد منها مقام صاحبه انما يجب عليه هذه الافعال على سبيل التخيير ولا يجب

ان يجب عليه الجمع بينها لانه لا وجه لوجوبه على هذا الحد فاما قياسهم
ذلك على ما يتناوله النهي فسيجيء الكلام فيه في باب النهي ونذكر الصحيح
منه بمشية الله تعالى واعلم ان ما كلفه الله تعالى ينقسم الى وجوه ثلثة
اولها ان يكلف الله تعالى الفعل بان يريده ويكره كل تروكه فنعبر عما هذه
حاله بانه واجب مضيق والقسم الثاني ان يريد تعالى الافعال ولا يكره
ترك كل واحد منها الى الآخر ويكره تروكها اجمع فنعبر عنها بانها واجبة
على سبيل التخيير كالكفارات والقسم الثالث ان يريد تعالى الفعل
ولا يكره شيًا من تروكه فنعبر عن ذلك بانه ندب وينقسم ما خير الله
تعالى فيه الى ثلثة اقسام احدها ان يريد تعالى كل واحد مما خير فيه
مجتمعًا او منفردًا وان كان عند الوجود الواجب منه الواحد كالكفارات
وثانيها ان يريد كل واحد ويكره فعله مع الآخر مثاله امر الولي بتزويج
من اليه امره من النساء لانه اريد منه تزويجها من كل زوج بانفراده
وكره ذلك منه مع غيره وثالثها ان يريد كل واحد على الانفراد مع
اجتماع غيره اليه لا يريده ولا يكرهه ومثاله ستر العورة للصلوة
لانه مخير في سترها والجمع في ذلك مباح ليس بمراد ولا مكروه

فصل في الامر المطلق هل يقتضي المرة الواحدة او التكرار

اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى ان مطلق الامر يفيد التكرار

منزلة ان يقول له افعل ابدًا وذهب آخرون الى انه يقتضي بظاهره المرة
الواحدة من غير زيادة عليها وذهب آخرون الى الوقف في مطلق الامر
بين التكرار والاقتصار على المرة الواحدة وتحقيق موضع الخلاف انما
هو في الزيادة على المرة الواحدة لان الامر قد تناول المرة الواحدة بلا خلاف
بين الجماعة وانما ادعى اصحاب التكرار انه ارادها واراد الزيادة عليها
وقال المقتصرون على المرة انه ارادها ولم يرد زيادة عليها وقال صاحب
الوقف اراد المرة بلا شك وما زاد عليها لست اعلم هل اراده كما قال اصحاب
التكرار او لم يرده كما قال صاحب المرة فانا اوقف فيما زاد على المرة لا فيها
نفسها وهذا هو الصحيح والذي يدل عليه اشياء اولها انه لا يجوز ان يفهم
من اللفظ ما لا يقتضيه ظاهره وكيفية تناوله لما هو متناول له وقد
علمنا ان الظاهر قول القايل اضرب غير متناول العدد في كثرة ولا قلة كما
انه غير متناول لمكان ولا زمان ولا اله يقع بها الضرب فيجب ان لا يفهم
من الطلاق ما لا يقتضيه لفظ وانما يقطع على المرة الواحدة لانها اقل
ما يمتثل به الامر فلا بد من كونها مرادة وثانيها انه لا خلاف ان لفظ
الامر قد يرد في القرآن وعرف الاستعمال ويراد به تارة للتكرار واخرى
المرة الواحدة من غير زيادة وقد بينا ان ظاهر استعمال اللفظة في معنيين
مختلفين يدل على انها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما الا ان يقوم دلالة

وثالثها

وثالثها حسن استفهام من امر امرًا مطلقا ولا عهد ولا عادة ولا قرينة
تبني عن المراد هل هو الاقتصار على المرة الواحدة او التكرار وحسن
الاستفهام دال على اشتراك اللفظ وعدم اختصاصه ورابعها انا نعلم
حسن قول القايل لغيره افعل كذا وكذا ابدًا او افعله مرة واحدة بلا زيادة
عليها فلو كان مطلق اللفظ موضوعا للتكرار لما حسن ان يقول له افعل
ابدًا لانه مفهوم من قوله الاول ولو كان موضوعا للمرة الواحدة بلا زيادة لما
حسن ان يقول افعل مرة واحدة ولا تزد عليها لان ذلك عبث غير مفيد
فان ذكروا انه يفيد التاكيد وهو معنى مقصود قلنا التاكيد ان لم يفد
فايدة زايدة على فايدة اللفظ المؤكد كان عبثا ولغوا والكلام موضوع للافادة
فلا يجوز ان يستعمل منه ما لا فايدة فيه وقد تعلق من قال بالتكرار باشياء
اولها قولهم ان اوامر القرآن المطلقة يقتضي التكرار وثانيها
قياس الامر على النهي في اقتضايه التكرار وثالثها ان الامر المطلق
ليس بان يتناول بعض الاوقات باولى من بعض فيجب تناوله الكل
ورابعها قولهم لو لم يقتض التكرار لما صح دخول النسخ فيه وخامسها
قولهم لو لم يقتض التكرار لما حسن ان يقول افعل مرة واحدة وسادسها
قولهم لو لم يقتض التكرار لكان المفعول الثاني قضاء لا اداء فيقال
لهم فيما تعلقوا به اولا انه لا نسلم لكم ان اوامر القرآن كلها يقتضي

التكرار فان فيها ما يقتضى المرة الواحدة كالحج والعمرة عند من اوجبها
والذى يتكرر من ذلك فتكرره مختلف غير متفق الا ترى ان الصيام
والزكوة يتكرران فى كل عام مرة والصلوة يتكرر فى كل يوم خمس مرات
فالتكرار يختلف كما تراه ولو كان مجرد الامر يقتضى التكرار لما اختلف
هذا الاختلاف وبعد فالتكرار انما علم بدليل وخلافنا انما هو فى
موضوع اللغة ومقتضى الامر المطلق والصحيح ان كل امر فى القرآن
حملناه على المرة الواحدة وانما حملناه عليها بدليل غير الظاهر وكل امر
حملناه على التكرار فانما حملناه عليه بدليل سوى الظاهر ويقال لهم
فيما تعلقوا به ثانيا ان النهى عندنا كالامر فى انه لا يقتضى التكرار بالاطلاق
ومجرده وانما نحمله علينا متى حملناه بدليل غير الظاهر ونحن نسوى
بين الامر والنهى فى هذه القضية وقد فصل قوم بين الامر والنهى بالامر
بان النهى يقتضى قبح الفعل وقبحه مستمر فتكرر لذلك وهذا ليس بشئ
لان نهى الحكيم يقتضى قبح الفعل لا محالة غير ان قبحه ربما اختص
بوقت دون وقت فلا يجب استمراره فى جميع الاوقات المستقبلة
ولا يمتنع ان يختص ببعضها دون بعض كما قلناه فى الوجوب الصادر
عن الامر فاذا لم يجب فى الامر التكرار فكذلك فى النهى ويقال
لهم فيما تعلقوا به ثالثا انما يجب اذا لم يختص لفظ الامر وقتا دون وقت

ان لا يحمل على شئ من الاوقات الا بدليل ولا يحمله على الجميع فكيف نحمله
على الجميع ولم يتناول بلفظه الجميع كما لم يتناول المرة الواحدة بلفظه
وهذه الطريقة تدل على وجوب التوقف على الدليل والبيان ويعارض
من سلك هذه الطريقة بقول القايل لقيت رجلا او اكلت شيئا ونحن
نعلم ان قوله ليس بان يتناول بعض من له صفة مخصوصة من الرجال
دون بعض وكذلك فى الشئ المأكول انه ليس بان يتناول مأكولا بعينه
اولى من غيره ولا يجب مع ذلك ان يحمل قوله لقيت رجلا على انه لقى رجلا
له كل الصفات التى تكون للرجال مما ليس بمتضاد كانه لقى رجلا طويلا
اسود عاقلا فقيها قرشيا له كل الصفات التى ليس قوله بان يتناول بعضها
اولى من بعض وكذلك فى المأكول وصفاته ومعلوم خلاف ذلك
ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا انا وان لم نقل ان التكرار مفهوم
من مطلق الامر فعندنا انا قد نعلمه بدليل ومن جملة ادلة التكرار دخول
النسخ بدخول النسخ نعلم انه متكرر ويقال لهم فيما تعلقوا به
خامسا قد بينا ان قول القايل عقيب الامر ابدا او مرة واحدة يدل
على صحة ما ذهبنا اليه من احتماله للامرين ومن تعلق بما حكيناه
انتقض كلامه بقول القايل افعل ابدا فانه لو كان لفظ افعل يقتضى
التكرار لما جاز ان يقول افعل ابدا لانه مفهوم من قوله الاول

فى مذهبنا

ولو كان موضوعا للمرة الواحدة لما حسن ان يقول المأمور فان قال انما حسن
ذلك تأكيدا فقد بينا ما فى التأكيد على انه ان رضى بالتأكيد فلير ض بمثله
فيمن قال افعل مرة واحدة ويقال لهم فيما تعلقوا به سادسا ان من
يقول ان الامر على الفور و انه يقتضى المرة الواحدة يقول ان المفعول
ثانيا قضاء فى المعنى لا اداء والصحيح انه ليس بقضاء لانا قد بينا ان
مطلق الامر لا يقتضى بلفظه لا مرة ولا مرات وسنبين انه لا يقتضى
فورا ولا تراخيا وان اللفظ محتمل كذلك كله وان لم يعلم الا بدليل فلا يجب
ان يكون المفعول فى شىء من هذه الاوقات قضاء لان اللفظ يحتمله
كما يحتمل غيره فاما من ذهب الى ان مجرد الامر يقتضى المرة الواحدة بلا زيادة
عليها فانه تعلق باشياء اولها ان اهل اللغة لا يختلفون فى ان من امر
غيره بفعل ولا عادة متقدمة انه يفعل مرة واحدة بلا زيادة عليها وثانيها
ان اهل اللغة اشتقوا من المصدر الذى هو الضرب امثلة من جملتها
ضرب ويضرب وسيضرب ومن جملتها اضرب وقد علمنا ان جميع ما
اشتقوه لا يفيد التكرار فيجب ان يكون الامر بمثابته وثالثها ان الآمر
غيره بان يضرب انما امره بان يجعل نفسه ضاربا وهو قد يكون بهذه الصفة
بالمرة الواحدة فلا يجب ما زاد عليها ورابعها انهم حملوا الامر على الايقاع
والتمليكات والتوكيلات فى انه لا يفيد التكرار فيقال لهم فيما

تعلقوا

تعلقوا به اولا قد اقتصرتم على الدعوى لانا لا نسلم لكم ان المامور بان
يفعل ولا عادة ولا عهد ولا علم بقصد المخاطب يفعل المرة الواحدة فدلوا
على ذلك فهى دعوى منكم ثم تعارضهم بمن امر غيره فى الشاهد وعقل منه
التكرار فاذا قالوا ان ذلك بدلالة وقرينة قلنا فيما تعلقوا به مثله
ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا ومن سلم لكم فى الامثلة المشتقة من الضرب
مثل ضرب ويضرب ان المراد به دفعة واحدة من غير زيادة واى عاقل
يقطع وقد سمع قائلا يقول ضرب زيد عمروا على انه ضربه مرة واحدة بلا زيادة
عليها والاحتمال فى امثلة الامر كالاحتمال فى امثلة الخبر ولهذا يحسن
ان يستفهم من قال ضرب زيد عمروا اهل ضربه مرة او مرات كما يحسن
ان يستفهم مع الامر فالخلاف فى الجميع واحد فلا ينبغى ان يستشهد
باحد الامرين على الآخر ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا الاشبهة فى ان
الآمر غيره بان يضرب انما امره بان يصير ضاربا غير انه يصير ضاربا
بالدفعة والدفعات فمن اين انه امره باقل ما يستحق به هذا الاسم فهنا
موضع الخلاف ولذلك يحسن ان يستفهمه عن مراده ولو كان موضوعا
لما حسن الاستفهام ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا فيما ذكروه
مما لا يمكن فيه التكرار ولا يصح من ايه فى الشريعة وهو الملك والعتق
واما الطلاق فان التكرار انما يصح فيه الى حد وهو بلوغ الثلاث

ثم لا يصح التزايد وانما حمل اهل الشرع قول القايل انت طالق على الواحدة
شرعًا وتوقيفا ولولا ذلك لكان اطلاق القول محتملا ولذلك اختلفوا
فى انه اذا قال انت طالق ثلاثا فذهب قوم الى وقوع الثلاث وآخرون
الى وقوع واحدة وآخرون الى انه لم يقع شئ وهذا بحسب ما قادتهم
اليه الطرق الشرعية

فصل فى ان الامر المعلق بشرط او صفة هل يتكرر بتكرارهما

فقد ذهب قوم الى انه يتكرر بتكرارهما
والصحيح ان الامر المطلق فى هذه القضية كالمشروط وان الشرط
لا يقتضى فيه زيادة على ما اقتضاه اطلاقه فان كان اذا اطلق اقتضى
المرة الواحدة فكذلك حكمه مع الشرط وان كان مطلقا يقتضى التكرار
وكذلك اذا كان مشروطا وان كان التوقف بين الامرين واجبًا مع
الاطلاق فكذلك مع الشرط والذى يدل على ذلك كل شئ دللنا به
على ان الامر المطلق لا يقتضى التكرار من الوجوه الاربعة فلا معنى
لاعادتها ويدل ايضا على ذلك ان من شان الصفة والشرط اذا ورد
عقيب الامر ان يخص ما تناوله الامر بذلك الشرط او تلك الصفة
من غير تاثير فى تكثير له ولا تقليل ولا يجرى تعقب الصفة او الشرط
مجرى تعقب الاستثناء لان الاستثناء يؤثر فى عدد ما تناولته
الجملة المتقدمة فيقلل منها واذا خالف حكم الشرط فى هذا الباب لحكم

الاستثناء

الاستثناء وجب ان يفهم من شروط الامر ما كنا نفهمه من مطلقه فى قلة
او كثرة وقد تعلق من ذهب الى التكرار بتكرر الصفة او الشرط
باشياء اولها ان كل امر ورد فى القرآن مقيدا بشرط او صفة يتكرر بتكررهما
كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله تعالى الزانية والزانى
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وثانيها حملهم الشرط على العلة
وانها اذا تكررت تكرر الحكم وكذلك الشرط وثالثها انه لو لم يتكرر
لكان الفعل اذا لم يفعل مع الشرط الاول وفعل مع الثانى يكون قضاء
لا اداء ورابعها حمل الامر المعلق بشرط على النهى المعلق بالشرط فى
وجوب التكرار فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا قد مضى فى الفصل الاول
ان وجود الشئ لا يدل على انه لا يجوز سواه وان الذى علم تكرره فى
اوامر القرآن انما علم بدليل هو غير الظاهر ثم ان التكرار ايضا مختلف
لا يجرى على طريقة واحدة فعلم ان اللفظ لا يقتضيه وانما المرجع فيه
الى الدليل كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا يعنى اذا عزمتم
عليها ونحن لا نسلم انه يفيد ايجاب الوضوء لكل صلاة عند تكررها
كصلوة الجنازة لا يجب فيها طهارة وان كانت صلاة ثم ان التكرار
ايضا مختلف لا يجرى على طريقة واحدة نعلم ان اللفظ لا يقتضيه
وانما المرجع فيه الى الدليل ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا ليس العلة

كالشرط لان العلة موثرة فى المعلول وموجبه له فلابد من تكرره بتكرارها
والشرط ليس بموجب ولا موثر وان وقف الحكم عليه فلا يجب ان يتكرر المشروط
بتكرره اللهم الا ان يصير الشرط مع كونه شرطا علة ويتكرر من حيث كان
علة لا من حيث كان شرطا وكذلك تكرر وجوب الغسل بتكرر الجنابة
لانها علة فيه وموجبه له والشروط العقلية فى انها غير موجبة كالشروط
السمعية لان الشرط فى صحة كون احدنا قادرا هو كونه حيا ولا يصح كونه
قادرا وليس بحى وقد يكون حيا وان لم يكن قادرا لا تحله القدرة الا
ويجب كونه قادرا ويعلم الفرق بين العلة والشرط عقلا وسمعا ويقال
لهم فيما تعلقوا به ثالثا ان فى الناس من يذهب الى انه قضاء غير
اداء لانه علم وجوبه بدليل آخر والصحيح انه ليس بقضاء لانا قد بينا
ان مطلق الامر ومشروطه محتمل للمرة والمرات على وجه واحد فاذا عرف
بالدليل انه يكون متى فعله مع الشرط الثانى موديا لا قاضيا علمنا ان الامر
المشروط اريد به كل شرط مستقبل ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا
ان النهى المشروط فى انه غير مقتض بظاهره التكرار كالنهى المطلق والامر
والنهى جميعا مع الاطلاق والشرط الاحتمال للتكرار والمرة فيهما ثابت
وانما يعلم فى كل واحد منهما المرة والمرات بدليل سوى الظاهر والخطا
من فرق بين الامر والنهى المطلقين فى وجوب التكرار كالخطا من فرق

بين النهى المطلق وبين النهى المشروط فقال فى المطلق انه يقتضى الاستمرار
والتكرار وقال فى المقيد انه يقتضى مرة واحدة وتعلق من فرق بين
الامرين بان القايل اذا قال لغلامه لا تخرج الى بغداد واطلق ولم يشرط
اقتضى ذلك الدوام واذا قال له لا تخرج اذا جاء الصيف او هجم الشتا
تخصص بالمرة الواحدة غير صحيح لانا لا نسلم ان الامر على ما ذكره بل
يجوز ان يرد مع الاطلاق المرة الواحدة ومع الاشتراط الاستمرار ولهذا
يحسن مع عدم العادات والامارات ان يستفهم هذا القايل عن مراده
فى عموم او خصوص والمتعلق بذلك مقتصر على دعوى لا برهان لها
فان استشهد على قوله بانعقاد اليمين مانه لو حلف ليفعلن كيت وكيت
لم ينعقد الا على مرة واحدة واذا حلف على الا يفعله انعقد على التابيد
ومتى حلف انه لا يكلم زيدا اذا قدم عمرو لم يتكرر فالجواب عن ذلك
انا اذا سلمنا ان الحكم على ما قاله فى اليمين المشروطة وغير المشروطة والمعلقة
بالنفى او الاثبات ولم ننازع فى شى من الاحكام كان لنا ان نقول
له من اين لك ان ذلك انما علم باصل الوضع دون ادلة الشرع وانما
الخلاف فيما يقتضيه وضع اللغة او عرفها ولا خلاف فى ان الادلة
الشرعية تدل على ذلك فاما ما تعلق به من ذهب الى ان الامر المشروط
يقتضى المرة الواحدة من غير زيادة عليها من ان المولى اذا امر عبده

ان يشتري له لحما اذا دخل السوق لم يعقل من ذلك التكرار فباطل لانا
لا نسلم له ان العبد يعقل من ذلك مع الاطلاق وعدم كل عهد وعادة
وامارة لا مرة ولا مرارا ولهذا حسن منه الاستفهام ولولا احتمال اللفظ
لما حسن ذلك واستشهادهم بان القايل لو قال لوكيله طلقها ان
دخلت الدار اقتضى المرة الواحدة من غير تكرار باطل بان ذلك انما عقل
شرعا وسمعا والخلاف انما هو فيما يقتضيه الوضع والعرف اللغوي ولولا
الشرع لكان قول القايل طلقها اذا دخلت الدار محتملا للامرين مترددا
بينهما **فصل في ان ما يفعل بحكم الامر هو مرة واحدة**
وما زاد عليها يحتاج في اثباته الى دليل اعلم ان الامر اذا ورد
موقتا بوقت معين ولم يفعل فيه احتيج في وجوبه مستقبلا الى دليل
آخر وذهب قوم الى ان الامر يقتضي الفعل عقيبه فان لم يفعل اقتضى فعله
من بعد وعلى ذلك ابدا حتى يفعل والدليل على صحة ما اخترناه ان الامر
متناول بلفظه الوقت الاول سواء اطاع المامور او عصى فاذا كان لو اطاع
لم يتناول سواه فكذلك اذا عصى لان الطاعة والمعصية لا تغير متعلق
الامر وايضا فان ايجاب الفعل في وقت مخصوص كايجابه على صفة مخصوصة
وكما انه لا يتناول ما ليس له تلك الصفة فكذلك لا يتناول ما هو في
غير ذلك الوقت ومما يؤكد ما ذكرناه ان تغاير الوقتين يوجب لتغاير

الفعل

الفعل وليس كذلك تغاير الصفتين فاذا وجب ما ذكرناه في الصفة كان
اوجب في الوقت لانه آكد من حيث ما ذكرناه فان قيل وما الدليل
على ان الوقت كالصفة في هذا الحكم قلنا لا شبهة في ان العبادة
قد تكون مصلحة في وقت دون غيره كما تكون مصلحة لبعض الشروط او
الصفات الا ترى ان الامساك المخصوص يكون مصلحة في النهار دون الليل
وفي شهر رمضان دون غيره والوقوف بعرفة يكون مصلحة في وقت
مخصوص فقد جرى الوقت في المصالح والقرب مجرى ساير الشروط
فان قالوا اذا تعلق الفعل بذمة المكلف وجب ان لا يبرا منه الا ان
يفعله قلنا انما تعلق وجوب فعله في الوقت المخصوص بذمته وقد
فات الوقت فهو غير متمكن في المستقبل من فعل ما كلفه بعينه ولا
شبهة في ان الامر اذا تعلق بوقت معين لم يصح في دخول النسخ فيه وانما
يدخل في المنكر من مقتضى الامر فان قيل فيجب ان يسمى ما يفعل بعد
هذا الوقت قضاء لا اداء قلنا كذلك يجب فان قيل فما المراد بلفظه
قضاء في اللغة والشرع قلنا معناها في اللغة ينقسم الى وجهين احدهما
بمعنى خلق وتمم كقوله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين والثاني
الالزام نحو قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقولهم قضى
الحاكم بكذا وكذا اذا الزمه واشغل قوم في هذا القسم قوله تعالى وقضينا

الى بنى اسرائيل فى الكتاب من حيث كان ما اخبر به تعالى حقًّا ثابتًا وذهب
آخرون الى ان معنى هذه الآية الاعلام وقيل فى معنى قضى فلانٌ
دينه انه على القسم الاول بمعنى انه وفّى على مستحقه بتمامه وكماله
فاما معنى هذه اللفظة فى عرف الشرع فانهم يسمّون الفعل قضآءً اذا
جمع شروطًا ثلثة اولها ان يكون مثلًا للمقضى فى الصورة او العرض
وثانيها ان يكون سبب وجوب تلك العبادة قد تقدّم حقيقة
او تقديرًا وثالثها ان يثبت التعبّد بالقضآء بسبب هو غير السبب
الاول ولابد زايدًا على ذلك من ان تكون العبادة متعلّقة بوقت
عرض فيه فوت ولهذا لم يقل فى الصلوة انها قضآءٌ للصوم لاختلاف
الصورة ولا قيل فى فعل احدى الكفّارات انها قضآءٌ لما كان سبب
وجوب الكل واحدًا وبفعله ثانيًا لما لم يفعله اوّلًا ولذلك متى
قصّر فى قضآء صلاة عند ذكرها لا يقال فيما يفعله من بعد انه
قضآءٌ للقضآء الاول من حيث كان السبب واحدًا ولذلك لم نقل
فى صلاة الظهر اذا اديت فى وسط الوقت او آخره انها قضآء ولا
يقال فيمن اخر الحج انه قضاه لاسيما على قول من يقول بانه على
الفور لما كان متى فعل فلسبب واحد لان اوقات عمر المكلف
فيه بمنزلة وقت الصلوة وانما قيل فى الحايض انها تقضى الصوم

لان

لان لما يقضيه سببًا متقدمًا يقدر دخولها فيه ولذلك لو كانت مجنونة
لم يلزمها القضآء لما لم يقدر ذلك وعلى مذهب من يوجب القضآء على
الحايض وانما قيل فيما يؤدّيه من الصلوة وقد فات مع الامام انه
يقضيه لما كان فى حكم ما تقدّم سبب وجوبه لان السبب الذى له
يفعله اخيرًا غير السبب الذى يجب له اوّلًا وانما قيل فى المفسد
لحجته انه يقضى الحج لانه لزمه بسبب ثانٍ اذ كان الاول لزمه
بالدخول فى الاحرام والثانى لزمه لاجل الفساد الذى وقع فان قيل
فكيف يصح دخول القضآء فى النوافل وليس هناك سبب وجوب
ولا سبب تعبد متكرر قلنا من يقول بدخول القضآء فى النوافل
لابد من ان يجعل للتعبد الثانى سببًا ثانيًا فكانه اذا لم يفعل
ركعتى الفجر فى وقتهما يجعل الفوت سببًا ثانيًا للتعبد بفعل مثله
بنية مخصوصة ويسمى قضآء ولابد من ان يجعل لهذا السبب مزية
فى فعل ركعتى الفجر ولذلك لا يجعل هذا القضآء بمنزلة ما يبتديه
من النوافل واما النوافل وان لم يكن لها سبب وجوب تقدّم
فالسبب فى الندب اليها والتعبد بها متقدم لا محالة ٥ ٥

فصل فى الامر هل يقتضى اجزآء الفعل المامور به

اعلم ان جميع الفقهآء يذهبون الى ان امتثال الفعل المامور به

يمكن اذا ادرك بعض الشهر يجب ان يقدر به مثل ما يقدره

يقتضي اجزاءه وذهب قوم الى ان اجزاءه انما يعلم بدليل وغير ممتنع ان لا يكون
مجزيا والكلام في هذا الموضع انما هو في مقتضى وضع اللغة وعرفها
فاما عرف الشرع فانه قد بينا انه قد استقر على ان فعل المامور به
على الحد الذي يتعلق به الامر يقتضي الاجزاء والذي يدل على ان وضع اللغة
لا يقتضي ذلك ان الاشارة بقولنا اجزاءه الى احكام شرعية نحو وقوع
التملك بالبيع وحصول الاستباحة بعقد النكاح ووقوع البينونة والفرقة
بالطلاق وفي الصوم انه وقع موقع الصحة فلا يجب اعادته وكذلك في
الصلوة وقد علمنا ان هذه الاحكام لا يتعلق بالامر لا في لفظه ولا في
معناه نفيا ولا اثباتا فكيف يدل امتثاله على ثبوتها ولا علقة بينها
وبينه وانما يدل امتثال امر الحكيم على ان الفاعل مطيع مستحق للمدح
والثواب لان للامر تعلقا بذلك ولا تعلق له بما تقدم ذكره من الاحكام
الشرعية وربما تعلق في ذلك بان الظان في آخر الوقت كونه متطهرا الملزم
باجماع بفعل الصلوة فلو ذكر انه لم يكن متطهرا لما اجزاه فعله ولوجب
عليه القضاء وكذلك المفسد لحجه يلزمه المضي فيه وان لزمه القضاء
فقد اجتمع كما تراه وجوب الفعل مع انه غير مجز وقد طعن قوم في ذلك
بان قالوا انما جاز في الظان كونه متطهرا والمفسد حجه ما ذكر ثم لو وقع
الاخلال في فعله لانه لما تيقن انه لم يكن متطهرا كان مؤديا للصلوة

على غير

على غير الوجه الذي امر باداءها عليه وكذلك المفسد لحجه وانما يوجب
الاجزاء والصحة في الفعل الذي وقع على شرايطه كلها الشريعة وهذا
من الطاعن به غير صحيح لانه ان ادعى ان تكامل شرايط الفعل الشرعي
يقتضي اجزاءه وانه انما لا يجزي لفساد او اخلال بشيء من الشرايط
مع استقرار شرعنا هذا فالامر على ما ذكره وقد زدنا على ذلك بان اهل
الشريعة قد تعارفوا واجمعوا على ان امتثال الامر يقتضي الاجزاء فان
ادعى ان ذلك واجب على كل حال ومع كل شرع ومن قبل دلالة
الاجماع التي اشرنا اليها فمن اين قال ذلك وهل هو الا محض الدعوى وما
المانع من ان يامر بالبيع تقديرا وفرضا فيكون فاعله مطيعا لله مستحقا
للمدح والثواب من غير ان يتعلق بهذا العقد هذه الاحكام المخصوصة
وكذلك القول في النكاح والطلاق واذا كنا لا نوجب تعلق هذه
الاحكام في كل حال ومع كل شرع فما المانع من انتفائها مع امتثال
الامر واعتمادهم على ان القضاء في الشريعة انما يقتضيه اخلال او فساد
يقع فيها صحيح والشرع هذا والحال هذه فمن اين وجوبه على كل حال
وقول من يقول منهم كيف يجوز ان يقول صل الظهر اربعا على شرايط
يذكرها ثم يقول فاذا فعلت ذلك فاقضها باربع ركعات وهو اذا
تعبد بذلك كانت الثانية عبادة مستانفة غير قضاء للاولى عجيب

لان غير ممتنع ذلك فرضًا وتقديرًا وانما يمتنع والشرع هذا وما المانع من ان
يكون العبادة بالصلوة الثانية تسمى قضاء على عرف هو غير عرفنا الآن على
انه قد يتعلق بالصلوة المجزية احكام هي غير سقوط الاعادة مثل حقن دم
المصلي وكونها على بعض الوجوه دلالة على ايمانه واسلامه فما المانع من ان
يفعل الصلوة ولا يثبت لها شيء من هذه الاحكام **فصل في**
هل يتكرر المامور به بتكرر الامر اعلم ان الصحيح هو ان الامر اذا
تكرر فالظاهر يقتضي تناول الثاني لغير ما تناوله الاول والذي يدل
على ذلك ان هذين الامرين لو انفردا كان دالين على مامورين متغايرين فكذلك
اذا اجتمعا لان الاجتماع لا يغير مقتضاهما وايضا فان الكلام موضوع
للافادة ومقترنه في ذلك كمنفصله ومتى لم يحمل قول القايل اضرب اضرب
على ان الضرب الثاني غير الاول كان الامر الثاني لغوًا لانه لا يفيد
الا ما افاده الاول والاعتذار بالتاكيد ليس بشيء لان التاكيد متى
لم يفد غير ما يفيده المؤكد كان عبثا ولغوا فاما قول من يشترط في تغاير
متناول الامر المكرر الا يكون الامر الاول يتناول الجنس او العهد وادعى
ان الجنس يقتضي الاستغراق فلا يجوز ان ينفصل منه ما يتناوله
الامر الثاني وان العهد يقتضي صرف مقتضى الثاني الى مقتضى الاول
فليس بصحيح لان القايل اذا قال افعل الضرب وكرر ذلك فان قوله

الاول

الاول يحتمل ان يريد به الاستغراق للجنس ويحتمل ايضا ان يريد به بعض
الجنس والظاهر من تغاير الامرين تغاير مقتضاهما حتى يكون كل واحد
منهما مفيدًا لما لا يفيده الآخر واما العهد فان كان من المتخاطبين
وعلم المخاطب ان المخاطب اراد الاول بعرف او عادة حملناه على ذلك
ضرورة ولقيام الدلالة فاما مع الاطلاق فيجب حمل الثاني على غير مقتضى
الاول والذي يحكى عن ابن عباس رحمه الله في قوله تعالى فان مع العسر يسرا
ان مع العسر يسرا وانه قال لا يغلب عسر يسرين من حيث حمل العسر
المعرف على ان الثاني هو الاول واليسر المنكر على التغاير فسهو من ابن
عباس رحمة الله عليه لموضعه من الفصاحة والعلم بالعربية والمراد
بالآية ان مع جنس العسر جنس اليسر وان عرف احدهما ونكر الآخر
ولا فرق بين ذلك وبين ان يقول ان مع العسر اليسر ويكرر او يقول
ان مع العسر يسرا ويكرر لان التنكير يدل على الجنس كالمعرف كما يقول
القايل مع خير شر ويقول تارة اخرى مع الخير الشر واراد الله تعالى
يبين ان العسر واليسر لا يفترقان فاذا قيل فما الوجه في التكرار
اذا لم يذهبوا الى جنس التاكيد قلنا الوجه في ذلك هو الوجه فيما
تكرر من القرآن في سورة الرحمن والمرسلات وغيرهما وقد ذكرنا في
كتاب الغرر الوجوه المختلفة فيه **فصل في الامرين المعطوف احدهما على الآخر**

اعلم ان الصحيح ان قول القايل اضرب واضرب يقتضي ان الضرب الثاني
غير الاول وكل شي دللنا به على ان الامر اذا تكرر من غير حرف العطف
اقتضى ان الثاني غير الاول هو دلالة في هذا الموضع وهاهنا مزية ليست
هناك وهي حرف العطف لان الشي لا يعطف على نفسه وانما يعطف
على غيره ولذلك فارق النعت والصفة العطف وليس يقدح فيما
ذكرناه قول الشاعر . الى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم
والصفات راجعة الى موصوف واحد مع العطف لانهم اجروا اختلاف
الصفات في جواز عطف بعضها على بعض مجرى اختلاف الموصوفين
واعلم ان المعطوف على غيره ولا يخلو من ان يكون مثله او خلافه او ضده
فان كان خلافه فلا شبهة في اختلاف الفايدة نحو قوله تعالى اقيموا
الصلوة وآتوا الزكوة وعطف اعضاء الطهارة بعضها على بعض وان
كان المعطوف ضد المعطوف عليه فان كان الوقتان مختلفين حمل كل
واحد منهما على مقتضاه في وقته وان كان الوقت واحدا فلا يصح التكليف
الا على جهة التخيير واذا كان المعطوف مثلا للمعطوف عليه وهو
المشتبه فالظاهر ان الثاني غير الاول على ما ذكرناه فان كان المعطوف يقتضي
بعض ما دخل تحت المعطوف عليه نظرنا فان كان ذلك مما يجوز افراده
بالذكر على جهة التعظيم والتفخيم كافراد جبريل وميكايل من ذكر الملايكة

عن ذكر الملايكة عليهم السلام والصلوة الوسطى عن ذكر باقي الصلوات
احتمل الكلام ان يكون الاول على عمومه والثاني افرد تعظيما وان كان
التعظيم غير لايق بالموضع نظرنا فان كان المعنى يمكن فيه التكرار كقول
القايل اضرب القوم الذين فيهم زيد واضرب زيدا فيحمل الاول على
عمومه والثاني على تكرر بعضه وهو ضرب زيد وان كان ذلك مما لا يمكن
فيه التكرار كالعتاق اذا قال قد اعتقت جميع عبيدي واعتقت فلانا
ويكون واحدا من جملة العبيد ففي هذا الموضع يجب حمل الثاني على ما
تناوله وهو عتق العبد المخصوص والاول على ان المراد به جماعة العبيد سوى
العبد المفرد بالذكر لاجل ان العطف يقتضي تغاير ما عطف به لما عطف عليه
وان كان المعطوف به اعم من المعطوف عليه احتمل من القسمة ما ذكرناه
في المعطوف به اذا كان اخص فليتامل ذلك

فصل في ان الامر هل يقتضي الفور او التراخي

اختلف الناس في ذلك فذهب
قوم الى ان الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل وايقاع الفعل عقيبه
ثم اختلفوا فقال بعضهم متى لم يفعل اقتضى ان يفعل بعد ذلك وكذلك
ابدا حتى يقع الفعل ومنهم من لم يوجب بالامر الا ايقاع الفعل عقيبه
فقط وقال آخرون ان الامر يقتضي ايقاع الفعل من غير اختصاص بوقت
والاوقات المستقبلة متساوية في ايقاعه فيها وهؤلاء هم اصحاب التراخي

وقال آخرون الواجب على من سمع مطلق الامر ولا عهد ولا قرينة ولا دلالة
ان يعلم انّه مامور بايقاعه ويتوقف في تعيين الوقت او التخيير فيه على دلالة
تدلّه على ذلك وهو الصحيح والدلالة عليه انّ اللفظ خالٍ من توقيت
لا بتعيين ولا تخيير وليس يجوز ان يفهم من اللفظ ما لا يتناوله كما لا يجوز
ان يفهم منه الاماكن والاعداد وكل شيء لم يتناوله لفظ الامر وايضا
فلا خلاف في انّ الامر قد يرد في القرآن واستعمال اهل اللغة ويراد به تارة
الفور واخرى التراخي وقد بيّنا انّ ظاهر استعمال اللفظة في شيئين
يقتضي انها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما وايضا فانّه يحسن بلا شبهة
ان يستفهم المامور مع فقد العادات والامارات هل اريد منه التعجيل او
التاخير والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ واشتراكه ومن دفع حسن
الاستفهام هاهنا كذا فعد في كل موضع وايضا فانّه يحسن بغير اشكال ان
يتبع القايل قوله قم وما اشبه ذلك من الامر ان يقول الساعة وفي الثاني او
بان يقول متى شئت فلو كان اللفظ موضوعا للفور او التراخي لما حسن ذلك
ولكان ذكره عبثا ولغوا وقد استدل من ذهب الى الفور باشياء اولها
انّ الامر قد اقتضى وجوب الفعل وتجويز تاخيره يلحقه بالنوافل التي لا يجب
فعلها وثانيها انّ الامر في الشاهد يقتضي التعجيل بدلالة ذمّهم وتوبيخهم
من اخّر ذلك وثالثها انّه لا يخلو من ان يكون بجواز تاخيره غاية او

لا غاية له والاوّل لا يقتضيه لفظ الامر ولا غاية يذكر فيه اولى من غاية وان كان
لا الى غاية فالمكلف لا يكون ابدا مفرطا وهذا يقتضي اخراجه من كونه واجبا
ورابعها ان يحملوا مقتضى الامر على مقتضى الايقاعات من طلاق وعتاق
وتمليك وغير ذلك في اقتضاء الفور والتعجيل وخامسها انّ الايجاب
بالامر يقتضي فعلا واحدا وقد ثبت بالدليل العقلي انّ افعال العباد لا يصحّ
فيها التقديم والتاخير فيجب ان يكون المراد ان يفعل عقيبه ليكون الفعل
واحدا ويقوّي ذلك انّ الفعل اذا علمنا كونه واحدا واتّفقوا على انّ المفعول
عقيبه مراد وصلاح فيجب حمل الخطاب عليه وسادسها انّ القول
بالتراخي والتخيير يقتضي اثبات بدل له لانّه اذا اخرج من كونه واجبا
مضيّقا فلا بدّ من بدل ولا دليل على وجوب هذا البدل من جهة الامر
والايجاب فيجب بطلان التخيير ولا قول بعد ذلك الا القول بوجوبه عقيبه
وسابعها طريقة الاحتياط وانّها في الفور دون التراخي وثامنها
قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات
وما روي عنه عليه السلام من قوله من نام عن صلاة او نسيها
فليصلّها اذا ذكرها فذلك وقتها فنبّه عليه السلام بذلك على انّ
وقت المامور به هو عقيب الامر فيقال لهم فيما تعلّقوا به اوّلا ليس القول
بجواز التاخير ملحقا للواجب بالنفل لانّه وان جاز تاخيره فلا بدّ من عزم

على اداية مستقبلاً ووجوب هذا العزم عليه اذا لم يفعله مميز له من النافلة
لان النافلة يجوز تاخيرها بلا بدل هو العزم والواجب لا يجوز تاخيره الا ببدل
هو العزم فان قيل هذا يقتضي اثبات بدل بغير دليل قلنا اذا علمنا بالدليل
ان الامر الموجب للفعل لم يرد الفور وانما اراد التراخي والتخيير فلا بد مع التخيير
من اثبات هذا البدل فما اثبتناه الا بدليل وانما يستمر وجوب هذا الكلام
على من ذهب الى ان مطلق الامر يحتمل للامرين احتمالاً واحداً وانه متى
قطع على احدهما فبدليل منفصل فلا يلزمه هذا الكلام فان قيل فمن اين اذا
ثبت انه لا بد من بدل فان البدل هو العزم قلنا اذا ثبت وجوب
البدل فبالاجماع يعلم انه العزم لان كل من اثبت بدلاً لم يثبت سوى العزم
وايضاً فان العزم على الفعل في العقول هو البدل عن كل واجب تاخر نحو قضاء
الدين وساير وجوه الانصاف لانه لو خلا من الفعل الواجب لعارض وخلا
من العزم على اداية مستقبلا لكان ملوما مذموما ويقال لهم فيما تعلقوا
به ثانيا انا لا نسلم لكم في الشاهد ما ادعيتموه لانه قد يومر في الشاهد
بما يكون على التراخي كما يؤمر بما يكون على الفور واذا حمل على الفور او
التراخي فبعادة او دلالة او امارة وكلامنا في مطلق الامر بمجرده ويقال
لهم فيما تعلقوا به ثالثا من اين قلتم انه اذا اجاز تاخيره من غير غاية معلومة
مضروبة ينتهي جواز التاخير اليها ان ذلك يلحقه بالنافلة اوليس قد مضى

بظاهره ينفي التراخي من غير دليل منفصل فاما من قال ان مطلق الامر

ان النافلة يجوز تاخيرها بلا غاية ولا بدل عنها يجب عليه فعله وان
الواجب على التراخي لا يجوز تاخيره الا ببدل وهذا كاف في الفرق بين الواجب
والنفل وليس يمتنع ان يستمر تكليف المكلف على ما ذكرناه فيكون مكلفا
ان يفعل الفعل او العزم على ادايه مستقبلا فان اخر الفعل وفعل العزم
على ادايه مستقبلا فلا يستحق ذما وتكليف الفعل في المستقبل ثابت
عليه وان فعل الفعل سقط وجوب العزم لان من حق العزم الا يكون
بدلاً الا بشرط بقاء الوجوب في الفعل وانما يستحق المكلف الذم اذا لم يفعل
الفعل الواجب ولا العزم على ادايه مستقبلا وقد ذهب قوم الى ان الحج
على التراخي قالوا ان المكلف انما يصير مفرطا اذا غلب في ظنه انه لم يحج فاته
ومنهم من يقول اذا لحقه مرض فلم يوص به او لم يستاجر من يحج عنه
كان مذموما مفرطا واعلم انه لا يجوز ان يثبت استحقاق الذم فيمن لا يفعل
الحج مع تكامل شروطه الا ويجعل له في الوجوب وقتا او غاية ولا بد من
كونهما معلومين لانه لا يجوز ان يواخذ المكلف بالا يفعل فعلا ومع ذلك
يجوز له ان يوخره ابدا والمرض او الضعف ربما كانا سببا لغلبة الظن
للموت وهذه غاية متميزة فيجوز ان تجعل سببا لاستحقاق الذم بترك الحج
وقد يجوز ايضا ان يحمل الوعيد الوارد في ترك الحج على من تركه وترك
العزم على ادايه مستقبلا او يكون متوجها الى من غلب على ظنه فوته بالموت

اما لمرض او ضعف فاما مع غير هذه الوجوه المتميزة وامثالها فلا يجوز ان يلحق
الوعيد ويستحق الذم وقول من يقول من الفقهاء ان المكلف يكون مفرطاً
في الحج اذا مات ويقول بموته يتبين لي ذلك من غير بيان وقت او غاية
غير محصل لان الموت لا يجوز ان يكون شرطاً في تكليف المكلف ولا الحكم
بتقصيره وانما ينبغي ان يتميز للمكلف الشرط الذي يتضيق به الفعل
عليه ولا منفعة له في ان يتميز لعجزه او بعد موته وليس يشبه هذا ما
لا يزالون يقولونه من انه اذا جاز ان يكلف المجاهد الرمي بشرط الا
يصيب مسلماً وان لم يتميز له ذلك جاز ما قلناه وذلك ان المجاهد
لم يكلف الرمي بالشرط الذي ذكروه فانه مجهول له غير معلوم وانما
امر ان يرمي مع غلبة ظنه انه يصيب الكافر دون المسلم وهذا شرط
متميز له معلوم وهذا هو الجواب عن قولهم ان الامام كلف التعزير بشرط
السلامة وكذلك المؤدب فلا معنى لاعادته ويقال لهم فيما تعلقوا
به رابعاً هذه العقود والايقاعات انما علمنا في احكامها انها على الفور بدليل
الشرع ولولاه لما علمناه ونحن لا ننكر القول بالفور بدلالة منفصلة عن
اطلاق الامر وايضاً فهذا قياس والقياس في مثل هذا الاصل لا يسوغ
وايضاً فان احكام العقود والايقاعات ليست بافعال وانما هي احكام
والامر يقتضي فعلاً وانما يطلب وقتاً لما هو فعل وايضاً فان الامر دلالة

وجوب

وجوب الفعل وليس بسبب فيه والايقاعات والعقود اسباب في هذه
الاحكام ومع وجود السبب لا بد من حصول المسبب وليس كذلك
الدلالة وايضاً فان العقود انما اقتضت الفور لان الثمن بازاء المثمن وملك
احدهما في الحال يقتضي ملك الآخر عيناً كان او ديناً ومثل ذلك ليس بموجود
في مقتضى الامر ويقال لهم فيما تعلقوا به خامساً ليس يجب اذا كان
الفعل واحداً ان يبطل التراخي والتخيير لان من يذهب الى ذلك يجعل
الفعل واحداً وان كان مخيراً في اوقاته وصورة الفعل اذا كانت معلومة
للمكلف صح ان يقال له افعل ما له هذه الصورة مرة واحدة ولهذا يقول
ان المكلف امر بصلاة الظهر مرة واحدة في الوقت الموسع ولا يلزم ان
يكون قد كلف صلوات كثيرة في ذلك الوقت فاما قولهم انهم اتفقوا على
ان المفعول عقيبه مراد وصلاح فغلط لان من يذهب الى وجوب الوقف
مع الاطلاق لا يوافق على ذلك ويقال لهم فيما تعلقوا به سادساً
هذا الطعن انما يتوجه الى من حمل الامر المطلق على التراخي من غير دليل
منفصل فاما من ذهب الى الوقف ولم يثبت فوراً ولا تراخياً الا بدليل منفصل
فالطعن لا يتوجه عليه ويقال لهم فيما تعلقوا به سابعاً الاخبار
انما يكون فيما لا يقتضي فعلاً قبيحاً يقع من الفاعل وقد بينا في مسألة
وجوب الامر في هذه الطريقة ما فيه كفاية ويقال لهم فيما تعلقوا

به ثانيا اما قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فهو مجاز من حيث
ذكر المغفرة واراد ما يقتضيها وهو مجمل من حيث كان مبنيا على كيفية وجوب
الواجبات فى فور او تراخ لانا انما نتقرب اليه تعالى بان نفعل ما اوجبه
علينا او ندبنا الى فعله بان نفعله على ذلك الوجه وفى الوقت الذى علق
به فلا دلالة فيه للمخالف وكذلك قوله تعالى فاستبقوا الخيرات على ان الفزع
الى هذه الآيات تسليم لما نريده من ان مقتضى الامر فى الوضع لا يدل على
ذلك وانما يرجع فيه الى دليل منفصل والخبر ايضا المتضمن لقضاء الصلوة
مختص بحكم الصلوة فكيف يعدى به الى الامر وقد بينا ان القياس فى مثل
ذلك لا يدخل فاما من حمل الامر المطلق على التراخى قاطعا فالذى يعتمده
ان يقول ان الامر المطلق لا توقيت فيه فلو اراد به وقتا معينا لبينه
فاذا افتقدنا البيان علمنا ان الاوقات متساوية فى ايقاعه وايضا
فان لفظ الامر فى اقتضاء الاستقبال كلفظ الخبر المنبى عن الاستقبال
فاذا كان قلنا فلان سيفعل لا ينبى عن اقرب الاوقات وكذلك الامر
وايضا فان قول القائل اضرب زيدا انما يقتضى امره له بان يصير ضاربا
من غير تعيين فليس بعض الاوقات اولى من بعض وايضا فان الامر يجرى
مجرى ان يقول هذا الفعل مراد منكم فى المستقبل او واجب عليكم ومعلوم انه
ليس فى ذلك تعيين لوقت فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا هذه

الطريقة

الطريقة تقتضى التوقف وترك القطع على فور او تراخ لان مع عدم التوقيت
والتعيين او التخيير ليس غير التوقف وقولهم لو اراد وقتا معينا لبينه
يعكس عليهم فيقال ولو اراد تخييرا فى الاوقات كلها وانها متساوية
لبينه فمن اين يجب اذا لم يتبين التعيين القطع على التخيير ولا يجب
اذا لم يتبين التخيير ان يقطع على التعيين فان قيل كيف القول عندكم
فى امر الله تعالى اذا ورد مطلقا عاريا من التوقيت قلنا يجب اذا خلا من
توقيت ان يقطع على انه لم يرد الوقت الثانى من غير فصل لانه لو كان مراده
لبينه فى هذه الحال وهى وقت الحاجة الى البيان لان البيان لا يتاخر
عن وقت الحاجة وان جاز تاخيره عن وقت الخطاب ثم يتوقف ويجوز
فى الاوقات المستقبلة ان يكون مرادا فى كل وقت منها اما تعيينا او
تخييرا وينتظر البيان عند وقت الحاجة وكلما صرنا الى حال لم يرد فيها
بيان علمنا ان الفعل الموجب علينا لم يرد منا فى الحال الثانية من هذه
الحاضرة للعلة التى تقدم ذكرها فان قيل قد اتفق الكل على انا لو بادرنا
الى الفعل فى الوقت الثانى لكان واقعا موقعه ومبريا للذمة قلنا
انما اتفق على ذلك اصحاب الفور والتراخى فاما من يذهب الى الوقف
فلا يوافق عليه فلا ينبغى ان يدعى الاجماع فى موضع خلاف ثم يقول لمن
قطع مع الاطلاق على التراخى لا بد مع حملكم الامر على التراخى من اثبات

بل هو العزم واثبات بدل واجب من غير دليل لا يجوز وصاحب الوقف انما ثبت
هذا البدل اذا علم بدليل منفصل ان المراد بالامر التخيير فاثبته بدليل ليس لمن
قال بالتراخي مثله فان قالوا اذا ثبت وجوب الفعل ولم يتضمن لفظ الامر
تعيينا وتوقيتا فليس غير التخيير ومع التخيير لا بد من اثبات بدل ولا بدل
الا العزم قلنا قد مضى عكس هذا الاعتبار عليكم وقلنا اللفظ خال
من تخيير بين الاوقات واذا بطل التخيير فليس غير التعيين ومع التعيين
فلا بد من القطع على الوقت الثاني وبعد فاي فرق بين ان يثبتوا بدلا
ليس في اللفظ وبين ان يثبت القايلون بالفور وقتا معينا ليس في اللفظ
ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا هذا الوجه لازم لمن قال بالفور
لانني ما اظن انهم يتركون ان الخبر في اقتضاء الفور كالامر ولا يلزم
اصحاب الوقف لانهم يقولون في الخبر والامر قولا واحدا من التوقف
وترك القطع الا بدليل منفصل ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا
ان الخلاف في المثال الذي ذكروه قايم وهو نفس المسئلة ومن يدعي الفور
يقول المفهوم من قول القايل اضرب زيدا ان يصير ضاربا في الثاني
من غير تراخ ومن يقول بالوقف يسلم ان المراد كونه ضاربا غير انه يتوقف
على الحال التي يكون فيها بهذه الصفة لاحتمال اللفظ ويتوقع الدليل
ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا ان الكلام على هذا الوجه هو الكلام

على ما تقدمه فلا معنى لاعادته ولعمري انه لا توقيت في قول القايل هذا الفعل
واجب مستقبلا او مرادا ومع عدم التوقيت يجب التوقف ولا يقول بتخيير
ولا فور في شيء من ذلك الا ما هو توقيت بغير دليل **فصل في**
حكم الامر اذا تعلق لفظه بوقت اعلم ان القسمة تقتضي في هذه المسئلة
ثلثة اقسام احدها ان يكون الوقت مطابقا للعبادة لا يفضل عليها ولا تفضل
عنه والقسم الثاني ان يفضل الوقت عن العبادة عن الوقت والقسم
الاخير لا يدخل في تكليف الله تعالى لانه يقبح من حيث كان تكليفا لما
لا يطاق فاذا وجدت الفقهاء يمر في كلامهم وجوب ما لا يصح اداؤه فيجب
حمله على القضاء كما ذكروا في الاحرام بحجتين وان لم يصح فعلهما فمن جعل
لهذا الاحرام حكما قال انه يتضمن اداء احدى الحجتين وقضاء الاخرى
وكذلك اختلافهم فيمن الزم نفسه صوم يوم يقدم فيه فلان فمن اوجب
صحة هذا النذر مع تقدمه وقد مضى من النهار بعضه يجعله سببا للقضاء
ومن لا يوجب ذلك يلغيه ومثال الوقت الموافق بلا زيادة ولا نقصان
ايجاب صوم بعينه واما القسم الثالث فان العلماء اختلفوا على اقاويل
ثلثة فمنهم من علق الوجوب باول الوقت دون آخره ومنهم من علقه
بآخره ومنهم من جعل الوجوب متعلقا بجميع الوقت وان المامور مخير
بين ان يفعله في اوله وبين ان يوخره الى آخره او وسطه بعد ان يفعل

عزما على ادائه وان الفعل يتضيق عليه في آخر الوقت فيجب فعله بغير بدل
وهو الصحيح والذي يدل عليه ان الوجوب اذا تعلق بجميع الوقت فلابد
مع تاخيره عن الاول من بدل هو العزم فاما من يقول ان الوجوب موقوف
على الحال الاول فضرب الوقت كله للفعل يمنع من ذلك ولانه لا فرق
بين قائل هذا القول وبين من خص الوجوب بآخره على انه لا يخلو هذا
القائل من ان يذهب الى انه متى لم يفعله في اول الوقت استحق الذم
او لا يستحق ذلك ويبطل الاول ضرب الوقت الموسع للفعل والقسم
الثاني يؤول الخلاف في عبارة فان قيل ما انكرتم ان يكون اول
الوقت ضرب لايجابه وما بعده ضرب لقضائه قلنا الوقت المضروب
الاول والاخير فيه سواء فكيف يختلف الحكم وما الفرق بين هذا القائل
وبين من يقول ان الوقت الاخير ضرب للايجاب والاول ضرب
لجواز تقديمه وان لم يكن واجبا على انه لا خلاف في ان من يصلي الظهر
في وسط الوقت او آخره لا يسمى قاضيا فاما من جعل الوجوب متعلقا
بآخره فقد ترك الظاهر ولا فرق في فساد قوله بينه وبين من علقه باوله
ومدار الخلاف في هذه المسالة على جواز تاخير الصلوة الى آخر الوقت
وقد بينا انقسام الخلاف فيه الى ثلثة اقوال ومن علق الوجوب بآخره
دون اوله ربما يقول انه اذا فعل في الاول كان نفلا وانه مع ذلك يجزي

عن الفرض كتقديم الزكوة على الحول وربما يقول انه موقوف مراعى فان بقي
آخر الوقت وهو من اهل الخطاب بهذه الصلوة كان ما وقع في اول الوقت
فرضا وان تغيرت حاله وخرج عن حكم الخطاب اما بجنون او حيض ان كانت
امراة كان ما فعله نفلا وقالوا مثل ذلك في الزكوة المعجلة والذي يدل
على بطلان ما ذهب مخالفنا اليه اشياء منها انه لا خلاف في ان النية
في الواجب من الصلوة يخالف النية في النفل منها واجمعوا على ان شرط النية
في جميع ما يودي من صلاة الظهر لا يختلف فبان بذلك ان الصلوة في الوقت
كله واجبة واقعة على وجه واحد ومنها ان قولنا صلاة ظهر يقتضي
كونها واجبة مكتوبة لانه ينبئ عن الوجوب وزيادة عليه فمن قال ان
في الظهر نفلا ترك الاجماع وهذا الوجه ايضا يبطل كونها موقوفة لان كونها
ظهرا قد بينا انه يقتضي الوجوب في الحال ويمنع من كونها مراعاة ومنها
ان النية المطابقة للصلوة اولى بان يؤثر فيها من المخالفة ولا شبهة في انه
لو نوى بالظهر في اول الوقت التنفل لم يجز له ذلك فعلمنا انها واجبة
ومنها انهم قد اجمعوا على ان الاذان والاقامة من شرط الصلوة الواجبة
فاذا استعملا في صلاة الظهر المفعولة في اول الوقت دل على وجوبها في تلك
الحال وانها ليست بنفل ولا بموقوفة ومنها ان اول الوقت لو لم يكن
وقتا للوجوب لحل في ارتفاع الاجزاء محل ما يفعل قبل الزوال ومنها

انهم اختلفوا فى هل الافضل تقديم الصلوة فى اول الوقت او فى آخره وهذا
يدل على انها تكون فى الجميع واجبة لانه لا يجوز ان يختلفوا فى هل النفل
افضل او الفرض لان من المعلوم ان الفرض والنفل اذا اتفقا فى المشقة فالفرض
افضل ومنها ان كون الصلوة واجبة وجه يقع عليه الصلوة فكيف
يؤثر فى هذا الوجه ما ياتى بعده ومن شان المؤثر فى وجوه الافعال ان
يكون مقارنا لها ولا يتاخر عنها فان قيل اليس الداخل فى الصلوة
وجوب ما دخل فيه موقوف على تمامه قلنا معاذ الله ان نقول ذلك بل
كل فعل ياتيه فى الوقت فهو واجب ولا يقف على امر منتظر وانما يقف
صحته على الاتصال والمراد بذلك انه اذا اتصل فلا قضاء عليه واذا
لم يتصل فالقضاء واجب فاما الوجوب واستحقاق الثواب فلا يتغير
بالوصل والقطع يبين ذلك انه ربما وجب القطع وربما وجب الوصل
فلو تغير بالقطع وجوبه لم يصح دخوله فى الوجوب وقد تعلق من ذهب
الى ان الوجوب متعلق بآخر الوقت باشياء اولها انه لو تعلق الوجوب
باول الوقت لاثم بتاخيره عنه من غير بدل وثانيها ان كل ما لا ياثم
بتاخير الصلوة عنه لا تكون الصلوة واجبة فيه قياسا على قبل الزوال
وثالثها ان كل ما للمكلف ان يتركه بغير عذر فليس بواجب كالنوافل
ورابعها ان الشمس اذا زالت وهو مقيم ثم مضى من الوقت ما يتمكن

فيه من ان يصلى الظهر ثم سافر وجب عليه قصر الصلوة فلو وجب عليه باول
الوقت لما جاز ان يقصر كما لو سافر بعد خروج الوقت وخامسها
ان ما بعد الزوال من الاوقات مدة يتمكن فيها امتثال المامور به فيجب
ان يكون وقت الجواز غير وقت الوجوب كمدة الحول لما جاز ان يتمكن فيها
امتثال المامور به انفصل وقت الجواز من وقت الوجوب فيقال لهم
اكثر هذه الاقيسة التى ذكرتموها يقتضى اذا صحت الظن ولا توجب علما
ونحن فى مسالة طريقها العلم فلا يجوز ان يعتمد فيها على طرق الظن والذى
ذكروه اولا غير لازم لان عندنا لا يجوز ان تؤخر الصلوة عن اول الوقت الا
ببدل هو العزم فلم يشبه النافلة وقد قدمنا ذلك وبينا انا لم نثبت هذا
البدل الا بدليل ذكرناه فان قيل ايكفيه عزم فى الجملة على اداء الواجبات
مستقبلا ام يجب عزم على اداء هذه الصلوة بعينها قلنا لا بد من
عزم معين كمن اخر رد وديعة فانه لا يكفيه عزم مجمل على اداء الواجبات
بل لا بد من عزم على ردها بعينها مع الامكان فان قيل كيف يكون العزم
بدلا من فعل الصلوة ومن حق البدل ان لا يثبت حكمه مع القدرة على
المبدل كالتيمم مع طهارة الماء قلنا هذا الحكم الذى ذكرتموه ليس بثابت
فى كل بدل لان كل واحدة من كفارات اليمين بدل من الاخرى ويجوز له
ان ينتقل الى كل واحدة مع القدرة على الاخرى وبعد فهذا خلاف فى

عبارة ويجوز ان يقول ليس له ان يترك فعل الصلوة فى اول الوقت الا بفعل
ما يقوم مقامها ولا يذكر البدل فان قيل من شان ما قام مقام الشئ
ان يسقط فعله وجوب ذلك الشئ كالكفارات وعندكم ان العزم لا يسقط
وجوب الصلوة وان اسقط فعل الصلوة وجوب العزم قلنا غير ممتنع اختلاف
احكام ما يقوم مقام غيره فيكون منه ما يسقط ما قام مقامه ومنه ما لا يكون
كذلك والواجب الرجوع فيه الى الادلة الا ترى ان المسح على الخفين عند من
اجازه يقوم مقام غسل الرجلين ولم يسقط مع ذلك فعل المسح وجوب الغسل
كما اسقط الغسل المسح على الخفين الا ترى ان من مسح على خفيه ثم ظهرت قدماه
يجب عليه غسلها فلم يتقابلا فى قيام كل واحد مقام الآخر وكذلك
القول فى الوضوء بالماء والتيمم فغير منكر ان يكون العزم لا يسقط وجوب
الصلوة وان قام مقامها فى سقوط اللوم والاثم فان قيل من شان ما
قام مقام غيره الا ينتقل اليه الا لعذر كالمسح على الخفين قلنا غير مسلم
ذلك لانا ننتقل من كفارة الى اخرى بلا عذر ومن رد الوديعة باليمين
الى اليسار ولا عذر ومن الصلوة فى مكان طاهر الى غيره من الامكنة الطاهرة
بلا عذر ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا ليس بواجب فيما انتفى
الاثم عن تاخيره ان ينتفى وجوبه لان هذا هو حد الواجب المضيق
والموسع بخلافه والفرق بين ما قبل الزوال وبعده ان الصلوة قبل الزوال

لا ياثم بتاخيرها من غير بدل يفعله وبعد الزوال اذا اخرها وجب ان يفعل بدلا
منها ومتى ترك الامرين اثم على ان هذا ينتقض بالكفارات لانه لا خلاف
فى ان الذى يفعله ويختاره من الثلث واجب وهو لا ياثم بتاخير ذلك
والعدول عنه وينتقض ايضا على اصوله لان عندهم اذا بقى من الوقت ما
يفعل فيه تلك الصلوة اثم بتاخير الصلوة عنه وان لم يكن واجبة فى تلك
الحال لان عندهم الوجوب يتعين اذا بقى من الوقت قدر تحريمه ويقال
لهم فيما تعلقوا به ثالثا الكلام فى هذا الوجه هو الكلام على ما تقدمه
لان النوافل له تركها من غير عذر ولا بدل والصلوة لا يجوز تاخيرها
من غير عذر الا ببدل وينتقض ايضا بما يختاره من الكفارات الثلاث
انه يجوز تركه من غير عذر وهو واجب بغير خلاف ودفع الوديعة باليد
اليمنى واجب ويجوز تركه بلا عذر بان يدفعها باليسرى ويقال
لهم فيما تعلقوا به رابعا من اعتبار تعين الفرض باخر الوقت دون
اوله انما كان كذلك لان الوجوب فى آخر الوقت دون اوله وان
اشتركا فى تعلق الوجوب بهما لانه يتضيق ويتعين فى الوقت الاخير
وهو موسع فى الاول ولهذا اعتبر فى الحائض والمسافر آخر الوقت دون
اوله وبعد فان كيفية اداء الصلوة معتبرة بحال المكلف فى وقت الاداء
يوضح ذلك ان فرض العبد بعد زوال الشمس ان يصلى الظهر اربع ركعات

وليس عليه جمعة فان اعتق وفي اول الوقت بقية لزمته الجمعة وعلى هذا
لا يمتنع ان يلزم الحاضر الصلوة تامة اذا ادرك اول وقتها ثم سافر
قبل خروج الوقت اداها مقصورة لان حاله في وقت الاداء تغيرت
من اقامة الى سفر كما تغيرت حال العبد من رق الى حرية فتغيرت
صفة العبادة التي يلزمه وكذلك لو كان في اول الوقت صحيحا لزمته
الصلوة قايما مستوفيا للركوع والسجود فاذا مرض قبل آخر الوقت ولم يتمكن
من الصلوة قايما صلى قاعدا او موميا بحسب ما يمكنه فتغير صفة العبادة
بتغير حاله في وقت ادائها ولا يلزم على هذا ان يقصر الصلوة متى سافر
بعد خروج الوقت لانه بعد خروجه يكون قاضيا لا مؤديا والقاضي
يجب عليه ان يقضي ما فاته على صفته التي وجبت عليه مع التمكن وزوال
الاعذار وليس كذلك من سافر في بقية من الوقت لانه مؤد للصلوة
في وقتها فوجب عليه القصر لاختلاف صفته من اقامة الى سفر
ويقال لهم فيما تعلقوا به خامسا الفصل بين الصلوة والزكوة
ان مدة الحول المتقدمة لم تضرب في الشريعة لوجوب اداء الزكوة والوقت
من بعد الزوال مضروب لوجوب اداء الظهر وقد دللنا على ذلك وبعد
فان المؤدى من الزكوة قبل الحول لما كان جايزا لغير واجب تميز من المؤدى
بعد انقضاء الحول بالصفة والنية والاسم وقد بينا ان الصلوة المؤداة

في اول الوقت لا يتميز من المؤداة في آخره بشيء من الاحكام وبعد فانا
لا نقول ان الصلوة من اول الوقت الى آخره بداخل جوازها لوجوبها
بل نقول انها واجبة من اول الوقت الى آخره من غير ان تكون جايزة
لان ذلك يوهم انها نفل اللهم الا ان يراد انه جايز تركها والعدول
عنها واذا اريد ذلك لم يجز ان يقال فيها نفسها انها جايزة بل يقول
العدول عنها الى بدل منها جايز فقد انفصل بهذا التفسير وقت الجواز
من وقت الوجوب فان قيل قد تعلق كلامكم بان وقت الصلوة
يتضيق بآخره فبينوا كيفية التضييق قلنا الواجب ان يكون الوقت
المضيق هو ما يغلب على ظن المكلف ان ايقاع الصلوة فيه يصادف
الوقت ولا تخرج الصلوة ولا بعضها عنه والفقهاء يحدون المضيق
بانه قدر التحريمة وربما قال بعضهم حد المضيق ما وقع فيه اول جزء من
الصلوة بعد ان يكون متميزا وهذا الذي ذكروه انما هو حد في ادراك
الصلوة وسبب للقضاء ولا يجوز ان يكون حدا للاداء لانه من المحال
ان يوقت الصلوة بوقت لا يمكن ايقاعها فيه وليس لاحد ان يعيبنا
بتشعيب هذه المسالة والخروج منها الى الكلام في الفرع لان قصدنا
انما كان الى ايضاح الاصل بهذا التفريع فرب فروع اعان شرحها على تصور
الاصول

فصل في ان الامر لا يدخل تحت امره

اعلم ان

[قالوه]

الرتبة اذا اعتبرت بين الآمر والمامور على ما بيّنا لم يجز ان يامر الانسان نفسه
منفرداً او لا مجتمعا مع غيره والخبر لما لم يعتبر فيه الرتبة جاز ان يخبر عن نفسه
وفي العقليات شاهد بذلك وهو ان احدنا لا يجوز ان يكون محسناً
الى نفسه ولا متفضلاً عليها وان جاز ذلك مع غيره فان قيل اليس معنى
الامر اكثر من ان يقول افعل ويريد المامور به وهذا يتاتى للانسان مع نفسه
قلنا ذلك وان تاتى فان اهل اللغة لا يسمونه امرا لاعتبار الرتبة
كما لا يسمون قول الصغير القدر للعظيم القدر افعل وان اراد الفعل
منه امرا لاجل الرتبة ومعنى الامر حاصل في الموضعين والصحيح ان
الرسول عليه السلام اذا ادى الينا خطابا عن الله تعالى عاما او سمعناه من غيره
عليه السلام داخلا فيه فانه يجب دخوله فيه وان كان هو المودي له لانه
وان سمع من لفظه عليه السلام فانه يحكيه عن ربه تعالى فاذا حكى عنه تعالى
يا ايها الناس اعبدوا ربكم كان داخلا فيه لانه لا فرق في عموم لفظه بين
سماعه منه وبين سماعه من غيره وليس اذا حكى الرسول عليه السلام امرا عن
ربه تعالى يكون الرسول هو الآمر به بل الآمر به هو الله تعالى وانما يحكي الرسول
عليه السلام كلامه ويوديه على هيئته ومن فرق بين ان يودي الرسول عليه السلام
كلامه ابتداء وبين ان يتقدم ذلك الكلام ثم يومر الرسول عليه السلام باداءه
فجعله في الاول غير داخل فيه وفي الثاني داخلا متوهم لما لا اصل له وفي الحالين

يجب دخوله في عموم الخطاب والوجه الذي له يدخل فيه اذا تقدم ثم اداه
قائم في ادائه له على سبيل الابتداء وليس يجب اعتبار الرتبة فيما يوديه
ويحكيه لانه في الحقيقة غير آمر بما فيه من امر ولا مخبر بما فيه من خبر والآمر
والمخبر غيره فلا يلزم ان يكون آمرا نفسه وكيف يخفى على احد ان احدنا
لو قال لاحد غلمانه قل لغلماني عني اني قد امرت جميع عبيدي بكذا ان
ذلك العبد المودي داخل في الخطاب كما هو داخل فيه لو سمع من غيره

فصل في ذكر الشروط التي معها يحسن الامر بالفعل

اعلم ان للامر تعلقا بفعل المكلِّف والمكلَّف والافعال التي يتناولها
الامر فيجب بيان الشروط الراجعة الى كل شيء مما ذكرناه وربما تداخلت
هذه الشروط للتعلق بين هذه الوجوه والذي يجب ان يكون الله تعالى
عليه حتى يحسن منه الامر بالفعل شروط اربعة اولها ان يمكّن العبد
من الفعل المامور به ويدخل في التمكين القدر والآلات والعلوم وما
اشبه ذلك وثانيها كون الفعل مما يستحق به الثواب بان يكون
واجبا او ندبا وثالثها ان يكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا ويعلم تعالى
انه سيفعله به لا محالة وشرط قوم هاهنا فقالوا اذا لم يحبطه وانما
يشترط ذلك من يرى الاحباط واذا كان الاحباط باطلا فلا معنى لاشتراطه
ورابعها ان يكون قصده تعالى بذلك الايصال الى الثواب حتى

ع و الفعل المامور به الذي تناوله الامر

يكون تعريضا وهذه الجملة صحيحة لا شبهة فيها لان الغرض في التكليف
التعريض للمنافع التي هي الثواب ولن يتم ذلك الا بتكامل الشروط التي
ذكرناها فاما الامر منا فحاله يخالف في هذه الشروط حال القديم تعالى
لانه قد يامر بما يتعلق بالديانات والظن في ذلك لا يقوم مقام العلم
فاما تمكن المامور فالظن يقوم فيه مقام العلم فاما ان كان امره بما يخصه
فيكفي فيه ان يكون حسنا وان كان مباحا لان الغرض يتم بذلك وانما شرطنا
الحسن لان الامر بالقبيح لا يكون الا قبيحا فاما امره عليه السلام فالشروط
فيه كالشروط في امره تعالى الا العلم بايصال الثواب لان ذلك مما لا يتعلق
به وقد يجوز ان يقوم الظن فيه مقام العلم فيما يرجع الى تمكن المكلف فاما
ما يرجع الى صفة الفعل من حسن وغير ذلك فلا بد من ان يكون معلوما
فيعلم استحقاق الثواب به وانه تعالى سيوفره عليه وفي الفقهاء والمتكلمين
من يجوز ان يامر الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل او بشرط
ان يقدره ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشرط
انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب
واحوال المكلف فلا يجوز ان يامره بشرط والذي يبين ذلك ان الرسول
عليه السلام لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل في وقت مخصوص قبح
منا ان نامره بذلك لا محالة وانما حسن دخول الشرط فيما يصح فيه العلم

ولنا اليه طريق نحو حسن الفعل لانه مما يصح ان نعلمه وكون المامور متمكنا
احدنا في امره يحصل في حكم الظان لتمكن من يامره بالفعل مستقبلا فيكون
الظن في ذلك قائما مقام العلم وقد ثبت ان الظن يقوم مقام العلم
اذا تعذر العلم فاما مع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان القديم تعالى
عالما بتمكن من يتمكن وجب ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم انه لا
يتمكن فالرسول عليه السلام حاله كحالنا اذا اعلمنا الله تعالى حال من يامره
فعند ذلك يامر فلا شرط ويلزم من سلك هذه الطريقة ان يامر الله
تعالى الميت بشرط ان يصير حيا او يامر بما لا يكون صلاحا بشرط ان
يصير صلاحا وهذا يوجب عليهم الا يقطعوا فيمن امره الله تعالى
بالفعل ان ذلك من صلاحه كما لا يقطعون بانه متمكن لا محالة منه
فاما تعلقهم بالقطع على ان امر الله تعالى يتناول جميع المكلفين مع
اختلاف احوالهم في التمكن فباطل لانا لا نسلم ذلك بل نذهب الى
انه لا يتناول الا من يعلم ان التمكن يحصل له ويتكامل فيه ولهذا نذهب
الى انه لا يعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تقضي الوقت وخروجه فيعلم
انه كان مامورا به وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور ان يسقط عنه
وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارات
يغلب معها الظن ببقائه فيجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه

ولا يتحرز من ذلك الا بالشروع فى الفعل والابتداء به وكذلك مثاله فى العقل
وهو ان المشاهد للسبع من بعد مع تجويزه ان يخترم السبع قبل ان يصل
اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب اذا الزمه التحرز ان يكون
عالما ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به فاما من جعل من شرط حسن الامر
ان يعلم الامر ان المامور سيفعله فقوله خارج عن اقوال المختلفين فى اصول
الفقه لانهم لا يختلفون فى ان الله تعالى قد يامر من يعلم انه يطيع كما
يامر من يعلم انه يعصى ولو كان ما ذكر شرطا فى حسن الامر لما حسن منا فى
الشاهد امر لا نعلم العواقب وليس لهم ان يقولوا انه حسن منا من حيث
انا نظن انه يفعل لانا قد نامر مع الظن انه لا يفعل نحو ان يدعو الى الطعام
من يظن انه لا يقبل والى الدين من نظن انه لا يطيع واما من اجاز
ان يامر الله تعالى بالشيء بشرط ان لا ينهى عنه فقوله باطل وسيجيء
عليه الكلام فى الناسخ والمنسوخ من هذا الكتاب بمشية الله وعونه
واما الصفات التى يجب كون الفعل المامور به عليها فينقسم الى اقسام
اولها ان يدخل فى الصحة ويخرج عن الاستحالة وثانيها ان يصح ممن
كلفه لان صحته من غيره كاستحالته فى الغرض المقصود وثالثها
صحته منه على جهة الاختيار ورابعها ان يكون للفعل فى نفسه
صفة الحسن وخامسها ان يحصل له صفة زايدة يدخل بها فى ان

يكون

يكون نفلا او فرضا وهذه شروط لا بد منها فى حسن الامر بالفعل فاذا
كان الكلام فى الواجب فلا بد من كل ما تقدم ومن شرط زايد وهو حصول
وجه يقتضى وجوبه والقسم الاول يثبت بان يعلم ان الفعل مما لا يستحيل
وقوعه بان يكون وقته مستقبلا ولا يكون ماضيا ولا حاضرا لان ما لم يكن
كذلك يقبح ارادته والامر به والقسم الثانى وهو صحته منه يدخل
فيه الا يكون الفعل مما يستحيل قدرة العبد عليه كالجواهر وما لا يتناوله
قدرنا من الاعراض ويدخل فيه ان يكون غير ممنوع منه وان يمكنه تمييزه
وانما اوجبنا ذلك لان مع فقده يتعذر الفعل ويقبح الامر بما يتعذر
والقسم الثالث يدخل فيه زوال الالجاء وان يكون الدواعى مترددة
لان بالالجاء يلحق الملجا بالممنوع ومع فقد تردد الدواعى لا يستحق الثواب
الذى هو الغرض بالتكليف والقسم الرابع ان يكون الفعل غير قبيح
ولا عار من القبح والحسن وانما وجب ذلك لان الامر بالقبيح قبيح
فكذلك ارادته والامر بما لا غرض كذلك والقسم الخامس يدخل
فيه الا يكون مباحا وان يقع على وجه زايد على الحسن يدخل فيه اما
فى كونه ندبا او فرضا وانما قلنا ذلك لان المباح كما لا يستحق بفعله
فى الشاهد المدح كذلك لا يستحق به الثواب وتكليف ما هذه حاله
عبث وانما شرطنا فى الايجاب ان يكون له وجه وجوب لان ما لا وجه له

يقتضى وجوبه فايجابه قبيح يجرى مجرى تقبيح الحسن وتحسين القبيح
ولهذا لو انه تعالى اوجب كفر نعمه لم يصر ذلك واجبًا واما الصفات
التى يجب كون المامور عليها فجملتها ان يكون متمكنا من ايقاع الفعل
على الوجه الذى امر به وتتفرع هذه الجملة الى ان تكون القدرة والعلوم
والآلات والاسباب والادلة كلها حاصلة لان بوجودها يكون
التمكن ومع فقدها يحصل التعذر واعلم ان هذه الشروط تنقسم
الى اقسام ثلثة اولها ان يكون ما لا يصح الا من الله تعالى فلا بد من
ان يزيح جل اسمه علة المكلف فيه وذلك نحو القدرة والحاسة وكثير
من الالات ونحو كمال العقل وثانيها ما لا يصح على الوجه المحتاج اليه
الا من العبد كنحو الارادة والكراهة لانهما لا يؤثران فى فعله فيكون
امرًا وخيرًا وعبادة لله تعالى الا بان يكونا من جهة العبد وثالثها
ان يكون مما يصح من الله تعالى ومن جهة العبد نحو كثير من الآلات
وكثير من العلوم وفى هذا الوجه يجوز ان يفعله تعالى للعبد ويجوز
ان يلزمه فعله ويمكنه منه واما الصفات التى يجب ان يكون
الامر عليها فان يكون متقدما لوقت الفعل المامور به ولا نحد فى ذلك
حدًا معينا بل نعلق ذلك بصفة معقولة وهو ان يتم بذلك التقدم
الغرض فى الامر من دلالته على وجوب الفعل وترغيب فيه وبعث عليه

فهذا القدر هو الذى لا بد منه وما زاد على ذلك من التقدم فلا بد فيه من مصلحة
زايدة والمجبرة تخالف فى ذلك وتقول ان الامر اذا كان الزاما فلا يكون الا
فى حال الفعل وما يتقدم ليس بامر وانما هو اعلام وفى اهل العدل من يذهب
الى انه لا يجوز تقدمه الا بوقت واحد وفيهم من يجوز تقدمه باوقات بشرط
ان يكون المكلف من حين حصول الامر الى وقت التكلف متمكنا مزاح العلل
ومنهم من يجوز تقدمه باوقات وان لم يكن المكلف كذلك اذا كان فى
تقدمه مصلحة لبعض المكلفين وهو الصحيح ومنهم من يجوز تقدمه
من غير اعتبار مصلحة ومن يعتبر المصلحة منهم من يقول يجوز ان يكون
المصلحة يحمل البعض الى من كلف الفعل ومنهم من لا يجوز ان يكون
الصلاح هذا القدر بل يوجب ان يستفيد به مع التحمل واما الذى يدل
على انه لا بد من تقدمه انه يفيد ايجاب الفعل على المكلف وترغيبه وبعثه
عليه وكل هذا لا يتم الا بالتقدم وخلاف المجبرة مبنى على قولهم ان
القدرة مع الفعل فاجروا الامر مجراها وذلك باطل بما ذكر فى مواضعه
ولانه يبطل الايثار والاختيار ويقتضى تكليف ما لا يطاق وان القاعد
عن الصلوة معذور بترك القيام اليها لانه لا يقدر عليه وقولهم
ان المتقدم اعلام فان ارادوا به انه اعلام بلزوم الفعل فى وقته فهو
خلاف فى عبارة وان ارادوا غير ذلك فهو غير معقول ونحن نعلم ايضًا

ان الاوامر في الشاهد لا تكون الا متقدمة واجتمعت الامة على ان اوامر
القرآن متناولة للخلق الى يوم القيامة وان كانت متقدمة لهم ولما
تقدم الامر على الفعل اوقاتا كثيرة فاذا كان للمصلحة حسن لا محالة فاما
من يشترط في جواز تقدمه ان يكون المكلف متمكنا في الاحوال كلها فقوله
باطل لان المكلف انما يحتاج الى التمكن ليفعل لا لكونه مامورا الا انه لو كان
في حال الامر متمكنا وفي حال الفعل عاجزا قبح امره فلا مانع من حسن امره
بفعل يعلم الله تعالى انه سيتمكن منه في حال الحاجة وان كان في حال الامر
عاجزا واوامر القرآن متناولة للخلق كلهم الى آخر التكليف وان كان اكثرهم
في حال وجود هذه الاوامر غير متمكنين بل غير موجودين والصحيح ان تقديمه
لا يجوز ان يحسن للتحمل فقط لان من حق الكلام ان يفعل للافادة فلا بد
من المصلحة الحاصلة فيه ان تكون راجعة الى الافادة ولا يجب على هذا ان تكون
الملائكة عليهم السلام مكلفة لهذه الشرعيات لاجل التحمل للكلام ان يفهمه
وان يكون مصلحة له في تحمله ولم يوجب ان يكون الشرايع المذكورة في ذلك
الكلام تلزم ذلك المتحمل للملائكة على هذا يجب ان يفهم المراد بالقرآن اذا
تحملته واديته وان يكون لنا في ذلك مصلحة دينية وان لم تلزمها الشرايع

باب في احكام النهي فصل

اعلم ان النهي لا صورة له في اللغة تخصه على نحو ما قلناه في الامر لان قول

القايل

القايل لا تفعل قد يستعمل ولا يكون نهيا بل على سبيل التوبيخ والتعنيف الا ترى
ان احدنا قد يقول لغلامه لا تطعني ولا تفعل شيئا مما اريده وهو غير [illegible]
الكراهة التي بها يكون النهي نهيا وانما يريد التعنيف كما قال تعالى اعملوا
ما شئتم ولم يرد الامر والكلام في انه لا صيغة له تخصه كالكلام في الامر فلا
لاعادته والرتبة معتبرة في النهي كما انها معتبرة في الامر والدلالة على الامرين
واحدة فقولنا نهي يخص القول بخلاف الامر لانا قد بينا اشتراك هذه
اللفظة بين الفعل والقول والنهي انما كان نهيا لان الناهي كاره للفعل
الذي تناوله النهي والكلام في ذلك كالكلام في ان الامر انما كان امرا
لارادة الآمر المامور به وقد تقدم مستقصى والقول في ان النهي لا يدل
على احكام الفعل كالقول في الامر وانما يحكم فيما نهى الله عنه بالقبح بدلالة
منفصلة وهي انه تعالى مع حكمته لا يجوز ان ينهى عن الحسن ولا ينهى
الا عن القبيح كما قلناه في امره تعالى انه يدل لا من حيث الظاهر بل لحكمته
تعالى على ان المامور به صفة زايدة على حسنه وان له مدخلا في استحقاق
المدح والثواب وانما نقول ان نهيه تعالى على الوجوب وان لم يكن امره
كذلك لاجل انه يقتضي قبح الفعل والقبيح يجب ان لا يفعل والقول في
احتمال النهي المطلق للتكرار والمرة الواحدة مطلقا ومشروطا كالقول في
الامر وقد مضى واحتماله مع الاطلاق لكل وقت مستقبل اما منفردا او مجتمعا

كالقول في الامر والقول بالفور ممكن فيه كما بيناه في الامر غير ان التخيير
في الاوقات المستقبلة غير ممكن فيه كما امكن في الامر لان الامر انما يتناول
على سبيل التخيير كل فعل مستقبل على البدل للتساوي في الصفة الزايدة
على الحسن والنهي يقتضي القبح فلو تساوت الافعال كلها في القبح لوجب
العدول عن الجميع لا على جهة التخيير وسنحقق دخول التخيير في النهي
في الفصل الذي يلي هذا بعون الله تعالى وليس النهي عن الشي امرا بضده
لفظا ولا معنى كما مضى ذلك في الامر

فصل في صحة دخول التخيير في النهي

اعلم ان هذا الباب يقتضي بيان ما يصح النهي عنه من الافعال المختلفة
على جمع او بدل وهو من لطيف الكلام والنفع به تام وقد كانت الادلة التي
ليس هذا موضع ذكرها على ان المكلف يمكن ان يخلو من كل افعاله اذا كان مستندا
او مستلقيا وكانت الاكوان مقطوعا على بقائها فلا يمتنع والحال هذه في
افعال جوارحه ان يكون كلها قبيحة واذا جاز ما ذكرناه جاز تناول النهي
لذلك الجميع فاما اذا كانت الحال حالا لا يصح خلوه فيها من الافعال فلا يجوز
قبح الجميع لان ذلك يقتضي انه لا ينفك من القبيح وان يكون معذورا
به فاما قبح ضدين ولهما ثالث يمكنه ان ينفك منهما اليه فمما لا شبهة
في جوازه وقد يصح ان يقبح منه كل افعاله على وجه ويحسن على وجه آخر و
على هذا الوجه يصح القول بان من دخل زرع غيره على سبيل الغصب ان له

الخروج عنه بنية التخلص وليس له التصرف بنية الفساد وكذلك من قعد
على صدر حي اذا كان انفصاله منه يولم ذلك الحي كقعوده وكذلك المجامع
زانيا له الحركة بنية التخلص وليس له الحركة على وجه آخر فاما بعض
تصرفه فقد يصح ان يقبح على كل حال فاما حسن جميع ذلك وبعضه
على البدل والجمع وعلى وجه دون وجه فلا شبهة فيه والنهي عن ضدين
على الجمع يقبح من حيث يستحيل وجودهما معا فلا يقع ذلك من حكيم
ولعلم انه غير ممتنع في فعل ان يقبح لكون ما يسد مسده معدوما كما لا يمتنع
ان يكون صلاحا اذا كان غيره معدوما فغير ممتنع على هذه الجملة ان ينهى
الحكيم عن فعلين مختلفين على التخيير والبدل بان يكون في المعلوم ان
كل واحد منهما يقبح بشرط عدم الاخر فلا يمكن القول بقبحهما جميعا
على الاطلاق لان الاشتراط الذي ذكرناه يقتضي انهما متى وجدا لم يقبح
واحد منهما ومتى وجد احدهما قبح لا محالة فالنهي عن المختلفين اذا صح
ما ذكرناه على سبيل التخيير صحيح جايز وليس يجري المختلفان في هذا
الحكم مجرى الضدين لان كل واحد من الضدين متى وجد وجب عدم
الاخر وما يجب لا محالة يبعد كونه شرطا في قبحه وهذا في المختلفين اشبه
بالصواب وكذا المثلان

فصل في النهي هل يقتضي فساد المنهي عنه

اعلم ان المنهي عنه على ضربين احدهما لا يصح فيه معنى الفساد والصحة

ولا اجزاء والضرب الآخر يصح ذلك فيه فمثال الاول الجهل والظلم وما جرى
مجراهما مما لا يتعلق به احكام شرعية ومثال الثاني الطلاق والنكاح والبيع
والصلوة لتعلق الاحكام بكل ما ذكرناه واذا اطلق القول بان النهي هل
يقتضي الفساد والصحة فالمراد به القسم الذي يصح فيه ذلك وقد اختلف
العلماء في ذلك فمنهم من جعل النهي دالا على الفساد كدلالته على التحريم من جهة
اللغة ومنهم من جعله دالا على الفساد من جهة ادلة الشرع ومنهم من لم
يجعله دالا على الفساد وقال لا يمتنع مع النهي كون المنهي عنه مجزيا كما لا يمتنع
كونه غير مجز ويتوقف على الدليل والذي نذهب اليه ان النهي من جهة
اللغة وعرفها لا يقتضي فسادا ولا صحة وانما يعلم في متعلقه الفساد
بدليل منفصل فاما من ذهب الى ان ادلة الشرع دلت على تعلق الفساد
بالمنهي عنه فان اراد بدليل الشرع ما ذكرناه فيما تقدم من هذا الكتاب
من ان الصحابة ومن يليهم قضوا بفساد المنهيات من غير توقف على دليل
فذلك صحيح وقد اوضحناه وان اشار بدليل الشرع الى غير ذلك فنحن نتكلم عليه والذي
يدل على صحة مذهبنا ان النهي لا تعلق للفظه ولا لمعناه بشيء من الاحكام التي
يشير بقولنا في الفعل انه مجز الى ثبوتها وفي قولنا انه فاسد الى انتفائها
وما لا تعلق له بالنهي في لفظ ولا معنى كيف يصح ان يستفاد منه يوضح هذه
الجملة ان الفقيه اذا قال في العقد انه صحيح فلم يفد بذلك حسن العقد

ولا قبحه

ولا قبحه وانما غرضه اثبات احكام مخصوصة له وكذلك اذا قال هو فاسد
وموقوف والايقاعات من طلاق وغيره اذا قلنا انه صحيح فمعناه ان الفرقة
يقع به والاحكام يتعلق عليه واذا قلنا انه فاسد فالمعنى انه لا يؤثر في فرقة
ولا تحريم واذا اعتبرت سائر ما يقال انه صحيح وفاسد وجدته مفيدا
لثبوت احكام شرعية او انتفائها واذا كان النهي بظاهره ولا معناه
لا يقتضي الا هذا القدر الذي ذكرناه فلا يدل في المنهي عنه على فساد ولا صحة
وهذه الجملة اذا اعتبرت تجلي الكلام في هذا الباب وتعريه من كل شبهة
ومما يدل ايضا على ما ذكرناه ان النهي لو اقتضى فساد الفعل المنهي عنه
لشيء يرجع اليه لما صح في النهي اذا تناول ما ليس بفاسد في الشرع
بل كان صحيحا مجزيا ان يكون مبنيا على الحقيقة والاجماع بخلافه لانهم
وان اختلفوا في كثير من الامثلة التي تذكر في هذا الباب فلم يختلفوا
في ان المكلف وقد ضاق عليه وقت الصلوة في آخر وقتها انه منهي
عن البيع والشراء ومع ذلك فبيعه صحيح ونكاحه كذلك ولم يختلفوا
في انه منهي عن ازالة النجاسة بالماء المغصوب لانه تصرف في ما لا يملكه
ومع ذلك فان حكم النجاسة يزول كما يزول بالماء المملوك والوطي في الحيض
يتعلق به احكام الصحة كما يتعلق بالوطي المباح من لحوق الولد ووجوب
المهر والتحليل للزوج الاول فلولا ان النهي لا يقتضي من حيث كان نهيا

الفساد لما صح شيء مما ذكرناه ومما يدل ايضا على ذلك ان لفظ قد يرد فيما هو صحيحة
وفاسد وقد قدمنا ان استعمال اللفظة في شيئين مختلفين دليل على انها حقيقة
فيهما الا ان يقوم دليل فيجب ان يكون لفظ النهي محتملا للفساد كاحتماله للصحة
ولا يقطع على احدهما الا بدليل وقد تعلق من حكم بفساد المنهي عنه وعلقه بظاهر النهي
باشياء اولها ان الامر بالشيء اذا اقتضى الاجزاء والصحة فيجب ان يكون النهي الذي
هو ضده يقتضي الفساد والبطلان وثانيها ان النهي عن الفعل اذا منع منه فيجب
ان يكون مانعا من احكامه واذا منع من احكام البيع او الطلاق فليس الا الفساد
وثالثها ان الاجزاء يعاقب الفساد فاذا كان بالنهي ينتفي كون الشيء شرعيا
فالاجزاء لا يعلم الا شرعا فليس بعد ذلك الا الفساد ورابعها ان النهي
لو لم يعقل منه الفساد لم يكن التحريم دلالة الفساد فكان لا يعقل من قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم الى آخر الاية فساد هذه الانكحة وبطلانها ولا يعقل
من قوله تعالى وحرم الربا فساد احكام عقد الربا وخامسها ان المنهي عنه
لو كان مجزيا لكان الطريق الى معرفة ذلك الشرع وانما يعلم الشرع عن اجزائه
اما بالامر او الايجاب او الاباحة وكل ذلك مفقود في المنهي عنه وسادسها
الخبر المروي عنه عليه السلام من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد والمنهي عنه
ليس من الدين فيجب ان يكون باطلا مردودا وسابعها ان عادة السلف
والخلف من لدن الصحابة والى يومنا هذا جارية بان يحملوا كل منهي عنه

على الفساد فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا انا قد بينا ان الامر بظاهره ومن غير
دليل منفصل لا يقتضي الاجزاء وانه كالنهي في انه لا يقتضي الفساد فسقط
هذا الوجه ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا قد اقتصرتم على دعوى ومن
اين قلتم ان النهي اذا منع من الفعل وجب ان يكون مانعا من احكامه وهل
الخلاف الا في ذلك ثم الفرق بين الامرين انه انما منع من الفعل للتعلق بينه
وبين الفعل لان الحكيم اذا نهى عن شيء فقد كرهه وهو لا يكره الا القبيح والقبيح
ممنوع منه واحكام الفعل غير متعلقة بمعنى النهي ولا لفظه فلا يجوز ان يكون
النهي مانعا منها ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا ان اردتم بان النهي ينفي
كونه شرعيا انه ينفي كونه مرادا او طاعة وقربة فذلك صحيح وان اردتم نفي الاحكام
الشرعية فهو غير مسلم واذا كان الاجزاء والفساد لا يعلمان الا شرعا فيجب
ان لا يستفيد احدهما من مطلق الامر فاذا قال اجزاؤه لا يعلم الا شرعا ولا
شرع فيه فيجب ان يكون فاسدا قلنا وفساده لا يعلم الا شرعا ولا شرع
فيه فيجب ان يكون صحيحا والصواب غير ذلك وهو التوقف عن حكم بصحة
او فساد الا على الدليل المنفصل ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا نحن نقول
في التحريم ان مطلقه لا يدل على الفساد مثل قولنا في النهي وانما علم فساد
نكاح الامهات بغير وضع النهي في اللغة وعلى الجملة بدليل ويقال لهم فيما
تعلقوا به خامسا ان الاجزاء قد يعلم بغير الايجاب والامر والاباحة وهو ان يقول

لا تفعلوا كذا فان فعلتموه كان مجزيا او بان بين ان الحكم الشرعي يتعلق بصورة الفعل
مخصوصة فيعلم انتفاء الحكم لها سوآء كانت منهيا او مامورا بها ويقال
لهم فيما تعلقوا به سادسا ان الخبر الذي اعتمدتم عليه خبر واحد احسن احواله
ان يقتضي الظن فكيف يحتج به في مسالة علمية وبعد فانما يصح التعلق به لو ثبت
ان اجزاء الفعل المنهي عنه ليس من الدين حتى يحكم بانه مردود وهذا لا يستفاد
من الخبر وايضا فلفظة الرد كلفظة النهي في وقوع الخلاف فيها بل النهي
ابلغ لان الطاعات الواقعة من الكفار عند من اجاز ذلك توصف بانها
مردودة لانها غير مقبولة وان لم يكن منهيا عنها والمردود في العرف هو الذي
لا يستحق عليه الثواب وهو ضد المقبول هو استحقاق الثواب وكون الفعل
الذي لا يستحق به الثواب لا يمنع من اجزآئه ويقال لهم فيما تعلقوا به
سابعا هذه الطريقة هي التي نصرناها فيما سلف من كتابنا هذا وبينا
ان بهذا العرف الشرعي يعلم ان مطلق النهي يقتضي فساد المنهي عنه الا ان
يقوم دلالة ومن يطعن على هذه الطريقة بان يقول من اين لكم ان السلف
والخلف حكموا ببطلان المنهي عنه لاجل النهي دون دلالة دلتهم على ذلك
والجواب له ان يقول انا لا نذهب الى ان الصحابة انما حكموا بفساد
المنهي عنه لاجل حكم النهي في اللغة او عرفها بل انما عولوا في ذلك على عرف
الشريعة وان الامر في عرف الشرع يجب ان يكون محمولا على الوجوب والفور

والاجزآء وان النهي يقتضي بهذا العرف فساد المنهي عنه الا ان يقوم دلالة
ولم يقولوا الا على هذه العادة ومثلهم لا يجتمع على باطل الا ما وقع عندهم على ما قطع
عندهم على ما انقطع عندهم عن الرسول عليه السلام فيه وكيف لا يعلم ان ذلك كان
النهي عنه وعند علمهم بالنهي يحكمون بالفساد كما يحكمون عند الامر بالوجوب ولو كان
ذلك معلوما بدلالة منفصلة لوجب التوقف عليها وان يقولوا فيمن روى لهم
نهيا عن الرسول عليه السلام في فعل بعينه هذا النهي انما يقتضي قبح الفعل وانه
معصية فلا يقتضي فسادا فلا يجب ان كان عقد بيع ان يحكم بان التمليك ما وقع
وان كان طلاقا فلا يجب ان يحكم بان الفرقة لم تقع بل راينا هم يحكمون في كل
مامور به بالصحة والاجزآء وفي كل منهي عنه بالفساد على اختلاف الحالات
ومع المناظرة والمنازعة ومن طبقة بعد طبقة وفي زمان بعد زمان وهذا معلوم
ضرورة من حالهم وتكلف الدلالة عليه كالمستغنى عنه ولذلك وجدنا كل من ابطل
ان يكون عقد نكاح المتعة مبيحا للاستمتاع انما يعول على مطلق ما رواه من نهي
الرسول عليه السلام عنها وتحريمه لها ولم يقل له قايل التحريم انما يقتضي القبح
والمعصية فمن اين ان الاستباحة لا تقع به وكذلك نكاح المحرم واكتفوا
في ارتفاع احكامه الشرعية بالنهي عنه وكذلك القول في عقد الزنا ونكاح
الشغار فاذا قيل فقد حرموا اشياء كثيرة وان ذهبوا الى انها مجزية صحيحة اذا
وقعت قلنا انما ذهبوا الى اجزآئها مع النهي والتحريم بدليل منفصل

وليس بنكر ان يقوم دليل على خلاف ما تقتضيه عرف الشرع كما لا ينكر ان يقوم
دليل على خلاف ما يقتضيه وضع اللغة فيصار اليه بالدليل ولا يكون ذلك
قادحًا فى اصل الوضع على الوجهين فان قيل فباى وجه يجدون الفاسد
من المنهيات وتميزونه من غيره فقد تعاطى الناس ذلك قلنا الواجب
ان نقول الذى يقتضيه عرف الشرع فى نهى الله تعالى ورسوله عليه السلام
ان يقتضى بالظاهر فساد المنهى عنه والا يتعلق به الاحكام التى تتعلق
بالصحيح الا ان يقوم دليل على ان المنهى عنه فى هذه الاحكام كالمامور به
فيقال بذلك اتباعًا للدليل واجود ما يتميز به ذلك ان يكون وقوعه منهيا
عنه مخلًا بشرطه الشرعية فيكون فاسدًا واذا لم يخل بشروطه الشرعية
لم يمتنع اجزاؤه وينقسم تاثير المنهى عنه فى الشروط الشرعية ثلثة اقسام
فالاول يؤثر بان يكون شرط الفعل عدمه والثانى بان يكون شرط الفعل
ضده او ما يجرى مجرى ضده مما لا يجتمع معه والثالث يؤثر بان يمنع من
وقوع شرط سواه فمثال الاول الصلوة مع الحدث لان من شرطها عدمه
ومثال الثانى صلاة القادر على القيام قاعدًا لان من شرط هذه الصلوة
ضد القعود ومثال الثالث صلوة التطوع لانها لا تجزى عن الفرض
وان كانت الصورة واحدة لما كان الشرط نية مخصوصة ولاجل هذا الوجه
الاخير كانت الصلوة فى الدار المغصوبة لا تجزى لان من شرط الصلوة

ان تكون طاعة وقربة وكونها واقعة فى الدار المغصوبة يمنع من ذلك وايضا
فان من شرطها اذا كانت واجبة ان ينوى بها اداء الواجب وكونها فى الدار المغصوبة
يمنع من ذلك وفى الفقهاء من يظن ان الصلوة فى الدار المغصوبة تنفصل من
الفعل وذلك ظن بعيد لان الصلوة كون فى الدار المغصوبة وتصرف فيها
وذلك نفس الغصب لانه لا فرق بين تصرفه فيها بالسكنى وبين تصرفه
بالصلوة لان صاحب الدار لو اراد ان يقف فيها بحيث المصلى واقف
لتعذر عليه ذلك فهو مانع من تصرف المالك والغصب ينقسم الى وجهين
اما بان يحول بين المالك وبين التصرف فى ملكه واما بان يتصرف الغاصب
فيه تصرفًا يمنعه من تصرفه وفيهم من يعول فى ان الصلوة فى الدار المغصوبة
يجزى على ان الصلوة تنقسم الى فعل وذكر فالفعل يتعلق بالدار والذكر
لا يتعلق بها فلا يمتنع ان يجزى وان كانت فى الدار المغصوبة من حيث
يقع ذكرها طاعة ويكون نيته ينصرف الى الذكر وهذا غير صحيح لان
الذكر وهذا غير صحيح لان الذكر تابع للفعل الذى هو الصلوة والفعل
هو المعتمد والذكر شرط فيجب ان تكون النية منصرفة الى الفعل الذى
هو العمدة وعلى اقل الاحوال ان يكون الفعل والذكر بمجموعهما هى الصلوة
وينصرف النية اليهما وقد بينا ان ذلك يقتضى كونه متقربًا بالمعصية
وقد قيل فى التمييز بين الصلوة فى هذا الحكم وغيرها ان كل عبادة ليس

من شرطها الفعل اوليس من شرطها ان يتولى الفعل بنفسه بل يتوب فعل الغير
مناب فعله اوليس من شرطها ان تقع منه بنية الوجوب اوليس
من شرطها النية اصلا ثم يمتنع في المعصية منها ان يقوم مقام الطاعة
وهذا قريب ومن احتج في جواز الصلوة في الدار المغصوبة بان اجراها
مجرى من شاهد طفلا يغرق وهو في الصلوة وقال اذا صحت صلاته مع المعصية
فكذلك الصلوة في الدار المغصوبة فقوله باطل لانا نقول في المسألتين
قولا واحدا والصلاتان معا فاسدتان ويجب ان نقول في الغاصب انه
لو حبس في الدار لاجزته صلاته لانه بان حبس فيها خرج من كونه غاصبا
لانه لا يتمكن من المفارقة لها ويجب ان نقول فيمن لزمه رد وديعة او
قضاء دين ثم دخل في الصلوة انه ان كان الوقت موسعا فسدت الصلوة
لان الواجب عليه تقديم الرد فان صلاها في وقت مضيق لم يفسد
لان الواجب عليه تقديمها على الرد الا ان ينتهي الحال فيمن له الحق
الى حال الضرورة ومن يدخل على صاحب الوديعة فيفسد صلاته وان
اداها في آخر الوقت لهذه العلة فاما من ليس بغاصب لكنه دخل الدار
مجتازا فيجب ان لا يفسد صلاته لان المتعارف بين الناس انهم
يسوغون ذلك لغير الغاصب ويمنعونه في الغاصب فاما الضيعة المغصوبة
فالصلوة فيها مجزية لان العادة جرت بان صاحبها لا يحظر على احد

الصلوة فيها والتعارف يجري مجرى الاذن فيجب الرجوع اليه ولا يلزم على
ما ذكرناه ان يكون من صلى وهو يدافع الاخبثين ان تكون صلوته فاسدة
غير مجزية للنهي منه عليه السلام عن ذلك وذلك ان هذا النهي لو اوجب
كون الصلوة معصية للحق في الفساد بالصلوة في الدار المغصوبة لكنا
قد عرفنا ان وجه النهي تاثير المدافعة في التثبت والخشوع والطمانينة ونحن
نعلم ان كثيرا من ذلك لو فقد لاجزت الصلوة وقد يدافع الاخبثين
ويتصبر على اداء ما يجب عليه في الصلوة واستيفائه فلا يجب كون ذلك
مفسدا واما حمل بعضهم جواز الصلوة في المكان المغصوب على جواز الايمان
فغلط فاحش لان الايمان لا تعلق له بالدار اعتقادا كان بالقلب او قولا
باللسان وقد بينا ان الصلوة بها يكون غاصبا ومتصرفا في ملك غيره

فصل فيما يقتضيه الامر من جمع او آحاد

اعلم ان الخطاب اذا ورد وظاهره يقتضي الخصوص والعموم وعلمنا بالدليل
المنفصل شموله واستغراقه قطعنا على ان الفرض لازم لكل واحد منهم
ولا نستفيد بظاهر ذلك انه لازم لكل واحد بعينه من غير ان يسقط
عنه الفرض فعل غيره كما لا نستفيد ان فعل البعض يسقط الفرض عن البعض
ولا نستفيد ان اجتماع بعضهم شرط فيه وكل ذلك موقوف على الدليل
والخطاب العام لا يخرج عن ثلثة اقسام اما ان يلزم كل واحد

ولا يتعلق فعله بفعل غيره واما ان يتعلق فرضه بفعل غيره في الصحة فيكون
الاجتماع شرطاً كصلاة الجمعة واما ان يتعلق فعله بفعل غيره فيكون اداء
الغير له مسقطاً عنه وهذا هو المسمى فرض الكفاية ومن امثلته الجهاد
والصلوة على الجنايز ودفن الموتى والغرض في هذا الوجه متعلق بالكل
لكنه مشروط بان لا يقوم البعض به فمتى وقع من البعض زال الفرض عن الجماعة

باب الكلام في العموم والخصوص والفاظهما

اعلم ان العموم ما تناول لفظه شيئين فصاعداً والخصوص ما تناول شيئاً
واحداً وقد يكون اللفظ عموماً من وجه وخصوصاً من وجه آخر لان القايل
اذا قال ضربت الغلمان واراد بعضهم فقوله عموم لشموله ما زاد على الواحد
وخصوص من حيث اراد به بعض ما يصح ان يتناوله هذه اللفظة
وقولنا عموم وخصوص يجري مجرى قليل وكثير في انه يستعمل بالاضافة
فقد يكون الشيء الواحد قليلاً وكثيراً باضافتين مختلفتين وقد ثبت عموم
لا خصوص فيه وهو ما اريد به الاستيعاب والاستغراق وقد ثبت ايضاً
خصوص لا عموم فيه وهو الذي يراد به العين الواحد وكما يثبت قليل
ليس بكثير وهو الواحد وكثير ليس بقليل وهو ما عم الكل ومع الاضافة في
الامرين يختلف الحال وليس في الكلام عندنا لفظ وضع للاستغراق فان
استعمل فيما دونه كان مجازاً وسندل على ذلك والالفاظ الموضوعة للعموم

على سبيل الصلاح على ضربين فمنها ما يصح تناوله للواحد ولكل بعض وللكل على حد
واحد وهو حقيقة في كل شيء من هذه الامور كلفظة من اذا كانت نكرة في
الشرط او الاستفهام ويختص العقلاء ولفظة ما فيما لا يعقل فان حكمها فيما
ذكرناه حكم من وهكذا حكم متى في الاوقات واين في الاماكن والضرب
الثاني ما يتناول الكل صلاحاً ويتناول البعض وجوباً ولا يستعمل فيما نقص
عن ذلك البعض مثل الفاظ الجموع بالف ولام او بغيرهما كقولنا رجال
والرجال ومسلمون والمسلمون فهذه الالفاظ تتناول كل الرجال وجميع المسلمين
صلاحاً اذا لم يكن بين المخاطب والمخاطب عهد ينصرف ذلك اليه وثلثة
بغير اعيانهم وجوباً ولا يجوز ان يستعمل في الواحد ولا الاثنين البتة على سبيل
الحقيقة فاما الفاظ الجنس مثل قولنا الذهب والفضة والرقيق والنساء
والناس فهي على ضربين احدهما لا يجوز ان يراد به عموم ولا خصوص ولا يتصور ان
في مثله وانما يراد محض الجنسية التي تميزت من غيرها كقولنا ذهب وفضة
ورقيق فان القايل اذا قال الذهب احب الي من الفضة وادخار العين
اولى من ادخار الورق فلا عموم يتصور في قوله ولا خصوص بل الاشارة الى الجنسية
من غير اعتبار التخصيص والتعميم وكذلك اذا قال استخدام الرقيق احسن من استخدام
الاحرار فاما لفظة الناس والنساء فقد يراد بهما في بعض المواضع المعنى الذي
ذكرناه من الجنسية من غير عموم ولا خصوص وقد تكون في موضع محتملة للعموم

والخصوص كما قلناه في الفاظ الجموع المشتقة من الالفاظ مثال القسم الاول
قول القايل فلان يحب النسآء ويميل الى عشرتهن والناس خير من الجمادات
ومثال الثاني لقيت النسآء وجاءني الناس وابو هاشم يوافقنا فيما ذكرناه
من الفاظ الجنس خاصة وانما ابو علي هو الذاهب الى استغراق الفاظ الجنس
للكل فاما استعمال لفظ العموم في المعاني نحو قولهم عمهم الخصب او الجدب
والمرض او الصحة فالاشبه ان يكون مستعارا اشبها بغيره لانا لا نفهم من اطلاق
قولنا عموم وخصوص بالعرف المستقر الا ما يعود الى الالفاظ ومن خالفنا
من المتكلمين والفقهآء يقول في كل ما قلناه انه يستغرق من هذه الالفاظ
صلاحا انه يستغرق وجوبا وسيجيء الكلام في ذلك بعون الله ومشيته

فصل في ذكر الدلالة على انه ليس للعموم المستغرق لفظ يخصه واشتراك هذه الالفاظ التي يدعى فيها الاستغراق

الذي يدل على ذلك ان كل لفظ يدعون انه للاستغراق قد يستعمل تارة للعموم
واخرى في الخصوص الا ترى ان القايل اذا قال من دخل داري اهنته او اكرمته
لا يراد به الخصوص وقل ما يراد به العموم وتقول لقيت العلمآء وقصدت
الشرفآء وهو يريد العموم تارة والخصوص اخرى وهذا معلوم ضرورة مما لا يقع
في مثله خلاف والظاهر من استعمال اللفظة في شيئين انها مشتركة فيهما
وموضوعة لهما الا ان يوقفونا او يدلونا بدليل قاطع على انهم باستعمالها في

يتجوزون وهذه الجملة يقتضي اشتراك هذه الالفاظ واحتمالها العموم والخصوص
وهو الذي اعتمدناه فان قيل دلوا على ان بنفس الاستعمال يعلم الحقيقة وهذا
ينتقض بالمجاز لانهم قد استعملوه وليس بحقيقة ثم دلوا على انهم استعملوا هذه
الالفاظ في الخصوص على حد ما استعملوها في العموم فانا نخالف في ذلك ونذهب
الى ان كيفية الاستعمال مختلفة قلنا اما الذي يدل على الاول فهو ان لغتهم
انما تعرف باستعمالهم وكنا انهم اذا استعملوا اللفظة في المعنى الواحد ولم يدلونا
على انهم متجوزون قطعنا على انها حقيقة فيه وكذلك اذا استعملت في المعنيين
المختلفين ويوضح ذلك ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز طارئ عليها بدلالة
ان اللفظة قد يكون لها حقيقة في اللغة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجاز
لا حقيقة له فاذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر
الاستعمال وانما ينتقل في اللفظ المستعمل الى انه مجاز بالدلالة واما المجاز فلا
يلزم على ما ذكرناه لان استعمال المجاز لو تجرد عن توقيف او دلالة على ان المراد
به المجاز والاستعارة لقطعنا به على الحقيقة لكنا عدلنا بالدلالة عما يوجبه
ظاهر الاستعمال الا ترى انه لا احد خالط اهل اللغة الا وهو يعلم من حالهم
ضرورة انهم انما سموا البليد حمارا والشديد اسدا على سبيل التشبيه والمجاز
فكان يجب ان يثبت مثل ذلك في اخراج لفظ العموم على الخصوص واما
المطالبة لنا بان ندل على ان كيفية الاستعمال واحدة فانا لم ندع ذلك لانا انه

فيلزمنا الدلالة عليه وانما ادعينا الاستعمال مختلفة فعليه الدلالة على انا نقول
لمن ادعى اختلاف كيفية الاستعمال اتريد بذلك ان الصيغة التي يراد بها
العموم لا يستعمل على صورتها في الخصوص ام تريد ان اللفظ يستعمل مجردا في
العموم وفي الخصوص مفتقرا الى قرينة ودلالة والاول يفسد بانا ندرك الصيغة
متفقة عند استعمالها في الامرين ولو اختلفنا لا ادركناهما كذلك وقد بينا
في هذا الكتاب ان نفس الصيغة التي يراد بها العموم كان يجوز ان يراد بها
الخصوص حيث تكلمنا في ان ما يوجد امرا كان يجوز ان يوجد نفسه ولا
يكون امرا على ان اكثر مخالفينا في العموم يذهبون الى ان لفظ العموم اذا اريد به
الخصوص كان مجازا وعندهم ان اللفظ لا يكون مجازا الا اذا استعمل على صورته
وصيغته فيما لم يوضع له واما القسم الثاني فهو محض الدعوى وبناء على المذهب
الذي يخالف فيه فكانهم قالوا ان اللفظ موضوع في العموم على الحقيقة
وانما يتجوز به في الخصوص وفي ذلك هو الخلاف وعليه يطالبون بالدلالة
ولا فرق بينهم وبين من عكس هذا عليهم وقال لهم بل هذه اللفظة موضوعة على
الحقيقة للخصوص واذا استعملت في العموم فبالقرينة والدلالة فقد ذهب
قوم الى ذلك وهم اصحاب الخصوص وقد مثل اصحابنا حالنا وحال مخالفينا
في هذه النكتة بمن ادعى ان زيدا في الدار وادعى خصمه ان زيدا وعمروا
في الدار قالوا من ادعى ان عمروا مع زيد في الدار فقد وافقه في ان زيدا في

لا يختص بمن ادعى ان كيفية الاستعمال في

الدار وانما ادعى امرا زايدا على ما اتفق مع خصمه عليه فالدلالة لازمة له دون خصمه
فاذا قال خصومنا الصيغة لا يستعمل في الخصوص الا مع قرينة فقد سلموا لنا
الاستعمال وادعوا امرا زايدا عليه فالدلالة تلزمهم دوننا وقد يمكن الطعن على هذا
بان نقول انتم تدعون استعمالا عاريا من قرينة لانكم لو ادعيتم محض الاستعمال
للزمكم ان يكون المجاز كله حقيقة لانه مستعمل واذا ادعيتم نفي القرينة لزمكم
ان تدلونا فانا لا نسلم ذلك كما يلزمنا ان ندل على اثبات القرينة اذا ادعيناها
ويجرون في هذا الحكم مجرى من ادعى ان زيدا وحده في الدار واخر يدعي
ان معه عمرا في ان كل واحد يلزمه الدلالة واتفاقهما على ان زيدا في الدار
ليس باتفاق على موضع الخلاف من التوحد او الاقتران وهذا اجود شيء
يمكن ان يسالونا عنه والجواب ان الاصل في الاستعمال التعري من القراين
والدلايل لان الاصل هو الحقيقة التي لا يحتاج الى قرينة وانما يحتاج المجاز
للعدول به عن الاصل الى مصاحبة القرينة ونحن فانما ادعينا ما هو الاصل
فلا دلالة علينا وادعى خصومنا امرا زايدا على الاصل فعليهم الدلالة وايضا
فانا نتمكن من الدلالة على صحة ما ادعيناه من غير بنا على موضع الخلاف لانا
نقول ان كانت القرينة هي العلم الضروري يتوقف اهل اللسان على ذلك
كما علمناه في حمار واسد فكان يجب ان لا يقع خلاف في ذلك مع العلم الضروري
كما لم يقع خلاف في اسد وحمار وان كانت القرينة مستخرجة بدليل وتامل

وقد نظرنا فاعرنا على ذلك ومن ادعى طريقاً الى اثبات هذه القرينة فواجب
عليه ان يشير اليه ليكون الكلام فيه وخصمنا لا يمكنه ان يدل على ان استعمال
هذه اللفظة في الخصوص لا بد فيه من قرينة الا ان يصحح مذهبه في ان
ذلك مجاز وعدول عن الحقيقة وهذا هو نفس المذهب ومما يقال
لهم كيف وجب في كل شيء يجوز اهل اللغة به من الالفاظ واستعملوه
في غير ما وضع له كالتشبيه الذي ذكرناه في حمار وبليد وكالحذف في
قوله تعالى وجاء ربك وسئل القرية والزيادة في قوله تعالى ليس كمثله
ونظاير ذلك وامثاله وما تفرع اليه وتشعب ان يعلم انهم بذلك متجوزون
ويقارنون الى اللفظ ما يدل على المراد ضرورة بغير اشكال ولا حاجة الى نظر
واستدلال ولم يجب مثل ذلك في استعمال صيغة العموم في الخصوص
وهو ضرب من ضروب المجاز عندكم فالحق هذا الباب كله في حصول العلم
ويمكن ان يرتب استدلالنا على هذه العبارة فنقول قد ثبت بلا شك استعمال
هذه اللفظة في العموم والخصوص وما وقفنا اهل اللغة ولا اعلمنا ضرورة من
حالهم مع المداخلة لهم انهم متجوزون بها في الخصوص كما علمنا ذلك منهم
في صنوف المجازات على اختلافها فوجب ان يكون مشتركة فاذا قيل
لنا فلعل كونهم متجوزين بها في الخصوص يعلم بالاستدلال دون الضرورة
فلم قصرتم هذا العلم على الضرورة قلنا كيف وقف هذا الباب من المجاز

على الاستدلال ولم يقف غيره من ضروب المجازات في كلامهم على الاستدلال
ولا بطلان هذه الدعوى وفي خروج هذا الموضع عن بابه دلالة على خلاف
مذهبكم يجد هذا الدليل مستقصى في شيء من كتبنا السالفة على هذا الحد
وقد بلغنا غايته دليل آخر ومما يدل ايضاً على صحة مذهبنا ان استفهام
المخاطب بهذه الالفاظ عن مراده في خصوص او عموم يحسن من المخاطب بغير
ريب وموضوع الاستفهام اذا وقع طلباً للعلم والفهم ان يقتضي احتمال اللفظ
واشتراكه بدلالة انه لا يحسن دخوله فيما لا احتمال فيه ولا اشتراك الا ترى
انه لا يحسن ان يستفهم عن مراد من قال ركبت فرساً ولبست ثوباً لاختصاص
اللفظ وفقد احتماله ويحسن ان يستفهم من قال رايت عيناً عن اي عين
راى وهذه الجملة تقتضي اشتراك هذه الالفاظ بين الخصوص والعموم
ومن خالف في حسن الاستفهام بحيث ذكرنا لا يخلو من ان يكون قائلاً يحسن
الاستفهام في موضع من الكلام او ليس يحسن اصلاً فان ذهب الى الاول
قيل له بين حسن الاستفهام اين شئت من الكلام حتى نسوي بينه
وبين جنسه في الخصوص والعموم وان اراد الثاني كان مكابراً دافعاً للضرورة
فكيف يقال ذلك وقد جعل اهل اللغة الاستفهام ضرباً مفرداً من ضروب الكلام
وخصوه بحروف ليست لغيره فان قيل وجه حسن الاستفهام في الفاظ
العموم تجويز المخاطب ان يريد مخاطبة الخصوص على جهة المجاز قلنا

هذا يقتضي حسن الاستفهام في كل خطاب وعن كل حقيقة لان هذه العلة موجودة
وقد علمنا اختصاص حسن الاستفهام بموضع دون غيره فعلمنا ان علته خاصة
غير عامة وبعد فان المخاطب اذا كان حكيما وخاطب بالمجاز فلا بد
من ان يدل من يخاطبه على انه عادل عن الحقيقة وهذان الوجهان يسقطان
في العموم ان وجه حسن الاستفهام ان السامع يجوز ان يكون مخاطبه اراد المجاز
ودل عليه بدلالة خفيت عن السامع فان قيل ما انكرتم ان يكون الاستفهام
انما يحسن مع اقتران اللفظ لا مع الاطلاق قلنا اللفظ الوارد لا يخلو من اقسام
ثلثة اما ان يرد مطلقا او مقترنا بما يقتضي العموم او يقترن بما يقتضي الخصوص
ومع الوجهين الاخرين لا يحسن الاستفهام لحصول العلم بعموم او خصوص
فثبت انه انما يحسن مع الاطلاق فان قيل الاستفهام يحسن على احد
وجهين اما ان يكون المخاطب يعتقد ان لفظ العموم مشترك فيستفهم
بذلك او يكون المخاطب قد يعتقد ذلك فيحسن استفهامه لتجويزه ان يعدل
عن معنى الى معنى في الالفاظ المشتركة قلنا كلامنا انما هو في حسن استفهام
اهل اللغة ومن لا مذهب له في العموم والخصوص يعرف وبعد فقد يحسن
استفهام من لا يعرف مذهبه في هذا الباب ويحسن الناس ايضا
استفهام من يرونه يستفهم عن هذه الالفاظ وان لم يعرفوا شيئا مما ذكر في
السؤال فان قيل هذه الطريقة يقتضي اشتراك جميع الالفاظ لانه

يحسن ممن سمع قائلا يقول ضربت ابي او شتمت الامير ان يقول مستفهما اباك
الامير فيجب بطلان الاختصاص في الالفاظ قلنا الاستفهام انما يطلب
به المعرفة وقد يرد بصورته ما ليس باستفهام فقول القايل اباك الامير
انما هو استكبار واستعظام وليس باستفهام الا ترى انه لا يحسن
ان يقول اضربت اباك ام لم تضربه فان قيل فقد يستفهم من قال صمت
شهرا وله عندي عشرة عن كمال الشهر وعن العشرة وكذلك اذا قال لقيت الامير
وجاءني فلان يحسن ان يقال القيت الامير بنفسه وجاءك فلان بنفسه قلنا
اما لفظة شهر فانها تقع على الثلثين وعلى التسعة وعشرين وهو في الشريعة
والعرف اسم للامرين فالاستفهام في موضعه وقد اجرى قوم العشرة هذا
المجرى وعولوا على قوله سبحانه تلك عشرة كاملة والاجود ان يقال ان احدا
لا يستحسن استفهام حكيم اذا اطلق قوله عندي عشرة عن كمالها ونقصانها وان
قال لمن سمعه يقول جاءني الامير اجاءك الامير بنفسه ليس بمستفهم وانما هو
مستكبر مستعظم كما تقدم ولا يجوز ان يقال في غير الامير ومن جرى مجراه
ذلك الا على سبيل الاستفهام دون التعجب والاستكبار والتامل كيف
عن ذلك وجدت بعض من يشار اليه في اصول الفقه يطعن على هذا
الدليل بان الاستفهام في الفاظ العموم انما يحسن طلبا للعلم الضروري او القوة
الظن بالامارات وهذا يقتضي حسن الاستفهام في كل كلام وعن كل حقيقة

لعموم هذه العلة وقد تعلق القائلون بالعموم باشياء اولها ان المستفهم لغيره
بقوله من عندك يحسن ان يجاب بذكر آحاد العقلاء وجماعاتهم ولا عاقل
الا ويصح ان يكون مجيبا بذكره ولا يصح ان يجيبه بذكر البهائم فلولا
استغراق اللفظ لما وجب هذا الحكم ولجاز في بعض الاحوال ان يكون الجواب
عنها بذكر بعض العقلاء جاريا مجرى الجواب بذكر بعض البهائم واكدوا
هذه الطريقة بان قالوا انما عدلوا عن الاستفهام عن كل شخص باللفظ
الموضوع له حتى يقولوا ازيد عندك افلان عندك ويعدوا كل عاقل لاطالة
ذلك فاختصروا بالعدول الى لفظة من فيجب ان يقوم في الغرض مقام
الاستفهام عن كل عاقل باسمه وقالوا في عموم لفظة ما مثل ذلك وثانيها
ان القائل اذا قال من دخل داري ضربته حسن ان يستثني كل عاقل من
هذه الجملة ومن شان الاستثناء ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله
تحته ولذا قبح استثناء البهائم من هذه الجملة لما لم يجب دخولها فيه
وثالثها ان الاستغراق معنى معقول لاهل اللغة ومما تدعوهم
الدواعي الى الاخبار عنه فلا بد ان يضعوا له عبارة تنبئ عنه كما فعلوا
ذلك في كل شيء عقلوه من المعاني ودعتهم الدواعي الى الاخبار عنه واذا
وجب ان يضعوا عبارة فلا شيء من الالفاظ بذلك اولى من الالفاظ
التي نذهب الى عمومها ورابعها ان العموم قد اكد بتاكيد معين

وكذلك

وكذلك الخصوص فكما اختلف التاكيدان في وضع اللغة لا بالقصد فكذلك
يجب في المؤكد وخامسها ان لفظة من لا بد لها من حقيقة في وضع اللغة
واذا لم يجز ان تكون موضوعة لبعض من العقلاء معين او غير معين ولا
لجميعهم على البدل وجب ان تكون للجميع على الاستغراق وسادسها
انا قد علمنا ان كل من اراد ان يخبر عن الاستغراق فلا بد له من استعمال
هذه الالفاظ التي نذهب الى انها مستغرقة فيجب ان تكون موضوعة
له لانه لا مندوحة عنها وجرى ذلك مجرى كل الحقائق التي نفزع فيها الى
العبارات الموضوعات لها والجواب عما ذكروه اولا انكم قد اقتصرتم في
قاعدة هذه الشبهة على الدعوى ونحن لا نسلم لكم ان من استفهم بلفظة
من ولا يعرف من قصد المخاطب بعادة او قرينة انفرادا او الشمول يحسن ان
يجيبه بذكر كل عاقل وانما يحسن ان يجيبه بذلك اذا علم عموم استفهامه
بطريق منفصل فما الدليل على ما ادعيتموه والذي يوضح ما ذكرناه انه
يحسن اذا قيل له من عندك ان يقول من النساء او الرجال ومن الاحرار
او العبيد وكذلك اذا قيل له ما اكلت يقول من الحلوا الفاكهة ومن
كذا او كذا وهذا يدل على اشتراك اللفظ بين العموم والخصوص واما
قولهم وجاز ان يكون ذكر بعض العقلاء كذكر بعض البهائم فباطل وذلك
ان لفظة من عندنا وان لم تكن موضوعة لوجوب استغراق العقلاء فهي

تصلح ان يقصد بها الى الاستفهام عن جميعهم كما يصلح الاستفهام عن بعضهم
وهي حقيقة في الامرين ولا يصلح في وضع اللغة للاستفهام بها عن
البهايم وليس معنى قولنا انها لا تصلح هو ان المتكلم لا يصح ان يقصد
بها الى ذلك فتكون عبارة عنه لانه لا لفظ من الالفاظ الا ويمكن
ان يقصد به الى كل معنى فيكون عبارة عنه وان لم يصلح له ومعنى قولنا انها لا تصلح
اى لا تكون حقيقة في ذلك متى قصد بها اليه ويكون المتكلم بها عادلا عن مذهب
اهل اللغة فاما عدولهم عن الفاظ الاستفهام الى لفظة من فلانهم لا يبلغون
بغيرها ما يبلغون بها وذلك ان الاستفهام بذكر كل واحد باسمه اما ان لا يمكن
او يطول وليس في ساير الالفاظ ما يصلح ان يقصد به الى الاستخبار عن ساير العقلا
جميعا واتراقا الا لفظة من فهذه مزية لها على غيرها ظاهرة ومما يبطل
ما ادعوه من قيامها مقام ذكر كل عاقل بعينه انه لو كان كذلك يقبح من المستفهم
عند ذكر هذه اللفظة ما يقبح مع ذكر كل عاقل بعينه وقد علمنا حسن احد
الامرين وقبح الآخر والجواب عما ذكروه ثانيا ان المعروف في الاستثناء
من مذهب اهل اللغة خلاف ما ادعيتم وانما يخرج الاستثنا عندهم
ما جاز او صح دخوله دون ما يجب وانما صح استثناء كل عاقل من قول
القايل من دخل داري اكرمته لصحة دخول كل عاقل تحت هذه اللفظة
وصلاح هذه اللفظة للاشتمال على الكل ولما لم يصلح ان تشتمل على البهايم

لم يحسن استثناؤها لان استثناء ما لا يصح دخوله تحت اللفظ ليس بحسن
فان قالوا الاستثناء من لفظ العموم كالاستثناء من الفاظ الاعداد فكما ان
الاستثناء من العدد يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فكذلك الاستثناء
من لفظ العموم قلنا ليس بواجب ان يكون الاستثناء من الاعداد اذا كان
يخرج ما لولاه لوجب دخوله ان يكون جميع الاستثناء كذلك وغير منكر
ان يكون الاستثناء انما وضع لان يخرج ما لولاه لصح دخوله في الكلام
فاذا خرج في بعض المواضع ما لولاه لوجب دخوله فلان فيما يجب
دخوله الصحة وزيادة وهذا كما يقوله اهل التوحيد ان الحي من صح
ان يكون عالما وقادرا فاذا اعترضوا بالقديم سبحانه قالوا الوجوب يشتمل
على الصحة ويزيد عليها وقد كان الخالدي وجماعة ممن خالف في العموم
سوى في الاستثناء بين الفاظ العموم والاعداد والذي ذكرناه اولا
اولى في الاعتماد عليه فان قالوا هذا الذي ذهبتم اليه يودي الى جواز
وقوع الاستثناء في النكرات وقد علمنا فساده قلنا الاستثناء
من النكرات ينقسم الى استثناء معرفة من نكرة والى استثناء نكرة من
نكرة فاما استثناء المعرفة من النكرة فلا شبهة في حسنه وجوازه
عند اهل العربية لانهم يقولون الق قوما الا زيدا واضرب جماعة الا
عبد الله فاما استثناء النكرة من النكرات فقد قال ابو بكر بن السراج

لدخل

فى كتابه المعروف بالاصول فى النحو ولا يجوز ان يستثنى النكرة من النكرات
فى الموجب لانه لا يجوز ان يقول جاءنى قوم الا رجلا لان هذا لا فايدة
فيه قال فان خصصته او نعته جاز فهذا تصريح بحسن الاستثناء
من النكرة ومما يبطل ما اعتمدوه فى باب الاستثناء ان القايل اذا قال
لغيره الق جماعة من العلماء واقتل فرقة من الكفار حسن ان يستثنى كل
واحد من العلماء والكفار فيقول الا فلانا والا الفرقة الفلانية ولا احد
منهم الا ويحسن ان يستثنى فلو كان الاستثناء يخرج من الكلام ما
لولاه لوجب دخوله فى اللفظ لوجب ان يكون قولنا فرقة وجماعة
مستغرقا لجميع الكفار والعلماء كما قالوا فى لفظة من وليس هذا قولهم
ولا قول احد وبعد فان اباهاشم ومن ذهب مذهبه فى ان الفاظ
الجنس والمجموع لا يستغرق ولا يستمر له دليل الاستثناء لان حسن
استثناء كل عاقل من قولنا جاءنى الناس واستثناء كل مشرك من قوله
اقتلوا المشركين ظاهر وان لم تكن هذه الالفاظ عنده مستغرقة كلفظة
من وما فما المانع من ان يكون الاستثناء من لفظة من وما بهذه المنزلة
والجواب عما ذكروه ثالثا ان هذا منهم اثبات لغة بقياس
واستدلال وذلك مما لا يجوز بما طريقه اللغة وبعد فليس يخلو قولهم لا بد
ان يضعوا عبارة من ان يريدوا به انه واجب عليهم ان يفعلوا ذلك

او لا بد ان يقع على سبيل القطع فان كان الاول فمن اين لهم انهم لا بد ان يفعلوا
الواجب ولا يخلوا به وليس فى وجوب الشىء دلالة على وقوعه الا ان
يتقدم العلم بان من وجب عليه لا يترك الواجب وهذا مما لا يدعا
على اهل اللغة وان ارادوا القسم الثانى يجب ان يكون القوم ملجئين
الى وضع العبارات وهذا بعيد ممن بلغ اليه لانه لا وجه يلجى القوم الى
ذلك لا سيما وهم متمكنون من انهام ما عقلوه من المعانى اذا دعت
دواعيهم الى افهامها بالاشارة على اختلاف اشكالها وقد كان يجب
ايضا ان يقطع على ثبوت لفظة الاستغراق فى كل لغة للعلة التى
ذكرناها وكان يجب ايضا فى كل من عقل معنى من المعانى وكان مما
يجوز ان يدعوه الداعى الى افهامه والعبارة عنه ان يضع له عبارة
وان يكون ملجا الى وضعها ومعلوم خلاف ذلك لانا نعلم ان المتكلمين
الذين قد استدلوا فعلموا اختلاف الاكوان فى الاماكن والاعتمادات
فى الجهات والطعوم والارايح لم يضعوا للمختلف من ذلك عبارات
وان كانوا قد عرفوه وميزوه ولا يمكن ان يقال فيهم ما يقال فى اهل اللغة
انهم انما لم يضعوا لسائر ما عددناه من حيث لم يعرفوه واذا لم يضعوا ذلك
ثبت ان اهل اللغة غير ملجئين الى وضع الفاظ لما عقلوه من المعانى لان
الالجا لا يختلف فيمن تكامل له شروطه وبعد فانا نضيف الى ما اثروه

ونقول قد وضعوا للاستغراق عبارة تنبئ عنه الا انه من اين لهم انها يجب
ان تكون خاصة وغير مشتركة فان قالوا لابد ان يضعوا عبارة خاصة كما
فعلوه في كل ما عقلوه قيل لهم ومن اين انهم قد فعلوا ما ادعيتموه في كل
ما عقلوه ففيه الخلاف لانا نذهب الى ان ما عقلوه على ضربين منه
ما وضعوا له عبارة تخصه ومنه ما وضعوا له عبارة مشتركة بينه
وبين غيره وما فيه عبارة تخصه ينقسم ففيه ما تخصه عبارة واحدة
بلا مشاركة لغيره في سواها وفيه ما تخصه عبارات كذلك ومنه
ما يشارك غيره في عبارات وان اختصه غيرها على انا ما وجدناهم
يفعلونه في بعض المعاني وبعض الالفاظ لا يجب القياس عليه ولا القضاء
بانهم فاعلون لمثله في كل موضع لانا قد رايناهم وضعوا للمعنى الواحد
عبارات كثيرة واسماء عدة ولم يجز لاحد ان يعلل ذلك فيقول
انما فعلوه من حيث عقلوه فيجب ان يكون لجميع المعاني عدة اسماء
فكذلك لا يجب ما قالوه والجواب عما ذكروه رابعا انا نقول
بموجب اقتراحهم لانا نذهب الى ان لفظ العموم في نفسه مخالف
للفظ الخصوص الا ترى ان لفظ العموم يتناول ما زاد على الواحد
ويتعدى ولفظ الخصوص لا يتعدى لان لفظ العموم وان كان من
وما وما اشبههما فهذا اللفظ عندنا يصلح لكل عدد من العقلاء

قليل

قليل او كثير وبجميعهم فهو مخالف في نفسه للفظ الخصوص وان كان لفظ
الجميع كقولنا المسلمين نعم هذا اللفظ يجب تناوله لثلثة ويشك فيما زاد على الثلثة
ويجوز في الزيادة الكثرة والقلة وان تبلغ الى الاستغراق والشمول فقد فارق
عندنا لفظ العموم لفظ الخصوص كما افترقا في التاكيد والجواب عما ذكروه
خامسا انكم قد اخللتم في القسمة بالقسم الصحيح وهو ان يكون موضوعا لان يعبر بها عن
كل العقلاء وعن بعضهم واحادهم صلاحا لا وجوبا وقول بعضهم عقيب
هذه الطريقة وهذا انما يدل على ان هذه اللفظة تتناول الكل فاما الذي يدل
على وجوب استغراقها فدليل الاستثناء وطريقة الاستفهام من العجيب
لان الخلاف انما هو في وجوب الاستغراق وتناول هذه اللفظة
للكل على سبيل الاستغراق فاما في الصلاح فلا خلاف فيه بيننا
فيحتاج الى تكلف دلالة عليه وهذا يدل على قلة تامل معتمدي هذه
الطريقة والجواب عما ذكروه سادسا ان الفزع عند العزم على
العبارة عن العموم الى هذه الالفاظ انما يدل على انها موضوعة
لهذا المعنى ونحن نقول بذلك ولا نخالف فيه فمن اين انها موضوعة
لذلك على سبيل الاختصاص به ومن غير مشاركة فيه فان القدر
الذي تعلقتم به لا يدل على ذلك ثم نقول لهم اما يجوز على جهة
التقدير ان يضع اهل اللغة لفظة لمعنى من المعاني لا عبارة عنه

سواها ونكون هذه اللفظة بعينها يحتمل ان تكون عبارة عن غيره على سبيل
الاشتراك فان قالوا لا يجوز ذلك طولبوا بالدلالة عليه فانهم
لا يجدونها وان اجازوه انتقض اعتمادهم على الفزع في العموم الى هذه
العبارة لانه قد يمكن ان يفزع عليها وان لم تكن خاصة له بل مشتركة
بينه وبين غيره اذا كانوا لم يضعوا له عبارة سواها وتحقيق الخلاف
في ذلك بيننا وبينهم ان الفاظ العموم يدعون انها موضوعة للاستغراق
في اللغة مختصة به واذا استعملت فيما دونه كان مجازا ونحن نقول
ان هذه اللفظة يصلح في وضعهم للاستغراق وما دونه وهي في الامرين
حقيقة فمن تكلم بها واراد العموم كان متكلما بها على حقيقتها وكذلك
اذا اراد الخصوص فانها حقيقة فيه فالعموم لا نزاع فيه وانما الخلاف
في الاشتراك او الاختصاص **فصل في**
ذكر اقل الجمع والخلاف فيه ذهب قوم الى ان اقله اثنان
والصحيح ان اقله ثلثة والذي يدل عليه ان اهل اللغة فصلوا
بين الجمع والتثنية كما فصلوا بينهما وبين الوحدة فكما تفارق التثنية
الوحدة كذلك تفارق التثنية الجمع وايضا فان اهل اللغة فصلوا
بين ضميرهما والكناية عنهما فيقولون فعلا في الاثنين وفي الثلثة
فعلوا وفي الاثنين هما قاما وهم قاموا وفي الامر للاثنين افعلا

وللثلثة افعلوا وهذا كله دليل على صحة ما ذكرناه وقولنا جمع وجميع
وجماعة واحد في انه واقع على الثلاثة نصا عندنا وقد تعلق من خالفنا
باشياء اولها ان لفظ الجمع مشتق من اجتماع الشيء الى غيره وهذا
المعنى موجود في الاثنين وثانيها قوله تعالى وكنا لحكمهم
شاهدين وهو يعني داود وسليمان وقوله تعالى اذ دخلوا على
داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض في
الخصمين وقوله تعالى خطابا للامرأتين ان تتوبا الى الله فقد صغت
قلوبكما وثالثها قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة
ورابعها ان احدنا يخبر عن نفسه فيقول فعلت كذا واذا اراد
ان يخبر عن نفسه وآخر معه يقول فعلنا كذا كما يقول ذلك مع الجماعة
اذا شاركته والجواب عن الاول انا لا ننكر ان يكون اصل اشتقاق
هذه اللفظة يقتضي ما ذكروه لكنه اختص بالعرف بما ذكرناه ولذلك
نظاير لان قولهم دابة اشتق من الدبيب ثم خص بالعرف ببعض ما
يدب وقولنا ملائكة مشتق من الالوكة وهي الرسالة واختص
ببعض الرسل وامثال لذلك لا تحصى والجواب عما ذكروه ثانيا
انه تعالى كنى عن المتحاكمين مضافا الى كنايته عن الحاكم عليهما فالمصدر
قد يضيفه اهل اللغة الى الفاعل والمفعول جميعا وهذا من بليغ الفصاحة

ومن اجاب عن هذا الوجه بان العبارة بالجميع هاهنا كانت للتعظيم كما قال
تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون غلط لان التعظيم على عادة
اهل اللغة انما هو في ادخال المخاطب النون في كلامه وما جرت عادتهم
بان يخاطبوا واحدًا بخطاب الجمع على سبيل التعظيم لان الملك يقول
فعلنا وقلنا ولا يقال له قلتم وفعلتم ولا يكنى عنه بفعلوا ومن قال
ايضا انه اضاف الحكم الى سائر الانبيا المتقدمين لداود وسليمان يبطل لانه
خلاف الظاهر ولم تجر عادة باستعمال مثله وهذا يقتضي جواز ان يقول
في اثنين قاموا ويضيف اليهما غيرهما والذي سبقنا اليه هو المعول
عليه دون غيره فاما قوله تعالى فقد صغت قلوبكما ففيه تصرف مليح فصيح
لانا نعلم ان القلب نفسه لا يصغى ولا يتعلق بغيره وانما المتعلق بغيره
ما يحل فيه من دواع ورغبات وارادات فحذف ذكر الحال فيه واقام
المحل مقامه وجمع المحل الذي هو القلب لما كان الحال جمعا ومن عادتهم
ذلك لقرب الحال من محله والمحل من الحال فيه ويجوز ان يكون مشاهدًا
له قوله تعالى وسئل القرية وجاء ربك لاقامة المضاف اليه مقام المضاف
والجواب عما ذكروه ثالثا ان بيان النبي عليه السلام انما يجب
حمله على الاحكام دون وضع اللغة لانه عليه السلام لبيان احكام الشريعة
بعث لا للتوقيف على اللغات وقد قيل ان المراد بذلك ان الاثنين

في حكم صلاة الجماعة وفضلها كالجماعة وقيل انه ورد في اباحة السفر للاثنين
بانهما في ذلك كالجماعة لانه قد كان نهى ان يسافر الرجل وحده والجواب
عما ذكروه رابعا ان القايل من اهل اللغة ان الانسان يخبر عن نفسه
واخر معه بمثل ما يخبر به عن الجماعة هو الذي قال لنا ان الكناية عن
عن الجماعة والضمير والخطاب بخلاف الواحد والتثنية وقد قال
النحويون انه لا يمكن التثنية في اخبار الرجل عن نفسه وعن آخر
معه كما يمكن التفرقة في المواجه والغايب وما لا يمكن لا يجوز استعماله

فصل في بيان قولنا ان العموم مخصوص

اعلم ان معنى قولنا ان لفظ العموم مخصوص ان المتكلم به اراد بعض ما
يصلح له هذا اللفظ دون بعض لانه اذا اطلق صلح لاشيا كثيرة على سبيل
العموم لها فاذا دل الدليل على انه اراد بعض ما وضعت هذه اللفظة
لان يستعمل فيه على سبيل الصلاح قيل ان العموم مخصوص ومخالفونا
في العموم يذهبون الى ان معنى قولهم ان العموم مخصوص ان المتكلم
به اراد بعض ما وضع اللفظ لتناوله وجوبا لا صلاحا وقد بينا
بطلان ذلك وقد يقال على هذا الوجه ان فلانا خص العموم بمعنى
انه علم من حاله ذلك بالدليل وقد يقال ايضا خصه اذا اعتقد فيه
ذلك وان كان اعتقاده باطلا ويقال ايضا خصه بمعنى وصفه

ويقال ان الله تعالى او غيره خصّ العموم بمعنى انّه اقام الدلالة على ذلك واما الفرق بين التخصيص وبين النسخ فربما اشتبها على غير المحصل فانّهما يفترقان في حدّيهما واحكامهما لانّ حدّ التخصيص هو ما بيّنا من انّ المخاطب بالكلمة اراد بعض ما يصلح دون بعض واما حدّ النسخ فهو ما دلّ على انّ مثل الحكم الثابت بالخطاب زايد في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه فاختلاف حدّيهما يوجب اختلاف معنيهما ومن حقّ التخصيص ان لا يصلح الا فيما يتناوله اللفظ والنسخ قد يصح فيما علم بالدليل انه مراد وان لم يتناوله اللفظ وايضاً فانّ النسخ يقتضي انّ المخاطب اراد في حال الخطاب الفعل المنسوخ وانّما تغيّرت حاله في المستقبل والتخصيص يقتضي فيما تناوله الا يكون مراداً في حال الخطاب وايضاً فانّ التخصيص لا يدخل الا على جملة والنسخ يدخل على العين الواحد وايضاً فانّ التخصيص في الشريعة يقع باشياء لا يقع النسخ بها والنسخ يقع باشياء لا يقع التخصيص بها فالاول القياس واخبار الاحاد عند من ذهب الى العبادة بهما والثاني نسخ شريعة بالخبر وفعل بفعل وان كان التخصيص لا يصح في ذلك

فصل في ان الله تعالى يجوز ان يخاطب بالعموم ويريد به الخصوص

اعلم انه لا شبهة في ذلك على مذهبنا في العموم لانّا لا نذهب الى ان الفاظ

العموم حقيقة في العموم والخصوص معاً فمن اراد كلّ واحد من الامرين بها فما خرج عن الحقيقة الى المجاز وعلى مذهب من خالفنا وقال ان هذه الالفاظ موضوعة للاستغراق دون غيره وانّها اذا استعملت في الخصوص كانت مجازاً فالكلام واضح لانّ الله تعالى قد يجوز ان يخاطب بالمجاز كما يخاطب بالحقيقة وفي القرآن من ضروب المجاز ما لا يحصى واكثر عمومات الفاظ القرآن التي ظاهرها للعموم قد اريد بها الخصوص غير انّه لا بدّ في الخطاب بالمجاز من وجه في المصلحة زايد على وجهها في الخطاب على جهة الحقيقة ويمكن ان يكون الوجه في ذلك التعريض لزيادة الثواب لانّ النظر في ذلك والتأمّل له يشق ويستحق به زيادة الثواب كما نقوله في حسن الخطاب بالمتشابه

ويجوز ان يعلم انّه يؤمن عند ذلك ويطيع من لولاه لم يطع ولا يجوز ان تتساوى الحقيقة والمجاز عند الحكيم في جميع الوجوه ويكون مخيّراً في الخطاب بايّهما شاء على ما ظنّه بعض من تكلّم في هذا الباب لانّ الخطاب بالمجاز عدول عن الحقيقة الموضوعة وتعدّ الى ما لم يوضع وذلك لا يكون الا لغرض زايد وربّما يكون الكلام على وجه المجاز افصح وابلغ واخصر فهذا وجه يجوز ان يكون مقصوداً

فصل في هل العموم اذا خُصّ مجاز ام لا

اعلم انّ هذا الفرع لا يتم على مذهبنا وانّما هو تفريع على انّ للعموم صيغة مستغرقة متى استعملت في غيره

كانت مجازا او قد يجوز ان نتكلم على هذا الفرع ونبيّن الصحيح منه من غيره
وقد ذهبنا الى ان عرف الشرع قد اقتضى حمل هذه الالفاظ على العموم
والاستغراق والقايلون بذلك اختلفوا على خمسة اقوال اولها
قول من ذهب الى انه يكون مجازا باى دليل خص وثانيها قول من
نفى كونه مجازا باى دليل خص وثالثها قول من ذهب الى انه مجاز الا
ان يخص بدليل لفظى منفصل عنه او متصل ورابعها قول من يجعله
مجازا الا ان يخص بلفظ منفصل وخامسها قول من يقول انه مجاز
الا ان يخص بشرط او استثناء وليس يمتنع ان يكون اللفظ اذا دخله
التخصيص بالاستثناء غير مجاز على تسليم ان لفظ العموم مستغرق
وجوبا لا اصلاحا لان اللفظ اذا تعقب غيره تغيرت حاله فى صورته [ومعنى]
وليس يجرى مجرى المخصصات المنفصلة من دليل وغيره الا ترى ان
اكثر الكلام مركب ثم اذا فصلنا بعضه من بعض افاد ما لا يفيده المركب
نحو قولنا سماء ورماء وجراء لان سماء يفيد العلو ورمى يفيد الرمى المخصوص
وجرى يفيد الركض ومع التركيب والزيادة يفيد فايدة اخرى ولا يقول
احد ان ذلك مجاز فى حال تركيبه من حيث وجد اللفظ الذى يفيد اذا
انفرد فايدة لا يفيد مع التركيب تلك الفايدة وكذلك الاستثناء قد غير
حكم الجملة فى صورتها فلا يجب ان يكون معه مجازا وان كانت مجازا

اذا تغير حكمها بدليل منفصل لان الدليل المنفصل ما اثر فى الصورة وانما اثر
فى المعنى ولا يجرى ذلك على ما ظنه بعضهم مجرى قول القايل وسل
القرية وانما اردت اهلها لان قوله اريد اهلها دليل كالمنفصل لم يغير
صورة الكلام وصيغته وذلك جار مجرى قوله عقيب قوله وسل القرية
وانما اردت المجاز فى ان الصيغة غير متغيرة به وان لم يكن هذا على ما ذكرناه
لزم عليه ان يكون الكلام كله مجازا وان تكون الامثلة التى اوردناها
مجازا وهذا حد لا يبلغه متامل **فصل فيما يصير به العام خاصا**
اعلم ان اللفظ الموضوع لان يستعمل فى الاستغراق وفيما دونه وانما
يصير خاصا وعبارة عن البعض دون الكل لقصد المخاطب به وكذلك
متى كان عاما ومتناولا للكل انما يصير كذلك بكون فاعله مريدا
لذلك وقاصدا اليه فاذا قلنا ان الدليل اما العقلى او السمعى خصص
اللفظ فالمراد به انه دل على كونه مخصوصا وعلى ان المخاطب به قصد الى
التخصيص فالدليل دال على القصد الذى هو المؤثر فى الحقيقة فكيف
يجوز ان يكون الادلة هى المؤثرة فى تخصيص العام وقد تتقدم وتكون
من فعل غير المخاطب وانما تؤثر فى كلامه فيقع على وجه دون آخر ما كان
جنسه وقد يتجوز فيقال فى الدليل انه مخصص والمعنى انه دال على التخصيص
وربما اشتبه ذلك على من لا يتامل **باب ذكر جمل الادلة التى يعلم بها خصوص العموم**

اعلم ان الادلة الدالة على التخصيص على ضربين متصل بالكلام ومنفصل عنه
والمتصل قد يكون استثناء او تقييدا بصفة وقد الحق قوم بذلك الشرط
وهذا غلط لان الشرط لا يؤثر في زيادة ولا نقصان على ما كنا قد بيناه ولا يجري
مجرى الاستثناء والتقييد بصفة فاما المخصص المنفصل فقد يكون دليلا
عقليا وقد يكون سمعيا والسمعي ينقسم الى ما يوجب العلم والى ما يوجب الظن
كالقياس واخبار الاحاد وليس يخرج عن هذه الجملة شيء من المخصصات
وتفصيل هذه الجملة ياتي باذن الله عز وجل فصل في
تخصيص العموم بالاستثناء واحكامه اعلم ان الاستثناء لا يؤثر
في المستثنى منه حتى يتصل به ولا يكون منقطعا عنه وذلك مما الاخلاف
فيه بين المتكلمين والفقهاء وقد حكي عن ابن عباس رحمه الله خلاف هذا
والذي يدل على ذلك ان كل مؤثر في الكلام لا بد من اتصاله بما يؤثر فيه
كالشرط والتقييد بصفة فالاستثناء كذلك يبين ما ذكرناه انا لو سمعنا
قائلا يقول بعد تطاول سكوته الا واحدا لعددناه عابثا هاذيا كما نعده
كذلك اذا اشترط او قيد بعد انقضاء الكلام وتراخيه بمدة طويلة وايضا
لو جاز ما ذكروه لم يكن احد ناحاثا في يمينه لانه يستثني فيها بعد
زمان فيخرج يمينه من ان تكون منعقدة ويجب على هذا القول الا
يوثق بوعد ولا وعيد ولا يستقر ايضا حكم العقود ولا الايقاعات

من طلاق وغيره فاما طول الكلام فغير مانع من تاثير الاستثناء فيه لانه مع
طوله متصل غير منقطع ولذلك ينقطع الكلام بانقطاع النفس وما يجري
مجراه ولا يخرجه من ان يكون متصلا وقد بينا ان الاستثناء يخرج من
الكلام ما لولاه لصح دخوله وذكرنا الخلاف فيه ودللنا على الصحيح منه
فاما استثناء الشيء من غير جنسه فالاولى ان يكون مجازا او معدولا
به عن الاصل لان من حق الاستثناء ان يخرج من الكلام ما تيتناوله
اللفظ دون المعنى فاذا اخرج ما لا يتناوله اللفظ فيجب ان يكون
مجازا كاستثناء الدرهم من الدنانير وقول الشاعر
وما بالربع من احد الا اواري وانما جاز استثناء الدراهم من الدنانير
على المعنى لا على اللفظ لانه لما كان الغرض بالاقرار اثبات المال
وكان الدنانير كالدراهم في انهما مال جاز استثناؤها منها والشاعر
اراد ما بالربع من حال ولا ثاو به فاستثنى الاواري على هذا المعنى
فاما قول الله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فانما
جاز استثناؤه من الملائكة وان لم يكن منهم من حيث كان مامورا
بالسجود كما امروا به فكانه قال فسجد المامورون بالسجود الا ابليس
فاما قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فالتاويل
المعروف ان الا ههنا ليست استثناء وانما هي بمعنى لكن فكانه تعالى

قال لكن من قتله خطأ فحكمه كذا وكذا وقد ذكر ابو هاشم على مذهبه وجها
قريبا وهو ان المراد انه مع كونه مؤمنا يقع منه الخطا ولا يقع منه العمد
ويمكن وجه آخر وهو انه ليس له ان يقتل من يعلمه مؤمنا او يظنه
كذلك الا خطأ بان لا تحصل له امارة ظن او طريقة علم وقد يجوز اتفاق
ذلك فيمن يختلط بالكفار من المؤمنين اذا لم يتميز واختلفوا في استثناء
الاكثر مما يتناوله المستثنى منه فمنع منه قوم والاكثر يجوزونه والذي يدل
على جواز ذلك ان استثناء الاكثر في المعنى المقصود كاستثناء الاقل
فيجب جوازه وايضا فان الاستثناء كالتخصيص في المعنى فاذا جاز ان
يخصص الاكثر جاز ان يستثنيه وليس لاحد ان يلزم على ذلك جواز
استثناء الكل لان ذلك يخرجه من كونه استثناء لان من حقه ان
يخرج بعض ما تناوله الكلام وتعلق المخالف بانه لم يجد اهل اللغة
استثنوا الاكثر غير صحيح لانه ليس كل شيء لم يجدهم فعلوه لا يجوز فعله
الا ترى انا ما وجدناهم يستثنون النصف وما قاربه وان كان جائزا
بلا خلاف وليس كل شيء هو الاحسن لا يجوز خلافه لان الاحسن
عندهم تقديم الفاعل على المفعول ثم لم يمنع ذلك من خلافه فان قيل
اليس يدل دخول الاستثناء على الجملة على عموم اللفظ بعد ما اخرجه
قلنا قد ذهب قوم الى ذلك والصحيح ان يبقى على ما كان عليه من

الاحتمال

الاحتمال وانما تاثير الاستثناء اخراج ما تناوله يوضح ذلك ان القايل
اذا قال ضربت غلماني الا زيدا يجوز ان يقيم لنا ايضا دليلا على انه ما ضرب
ايضا عمرا فالاحتمال باق

فصل في ان الاستثناء المتصل بجمل هل يرجع الى جميعها او الى ما يليه

اختلف العلماء في هذه المسئلة فمنهم من ذهب
الى ان الاستثناء اذا تعقب جملا يصح رجوعه الى كل واحد منها
بانفراده فالواجب ان يرجع الى كل ما تقدمه وهو مذهب الشافعي
واصحابه وذهب ابو حنيفة واصحابه الى ان الاستثناء يرجع الى ما
يليه فقط والذي اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح
رجوعه الى كل واحد منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى ما يليه
على ما قال ابو حنيفة وتجويز رجوعه الى جميع ما تقدمه على ما قاله
الشافعي ولا نقطع على ذلك الا بدليل منفصل او عادة او امارة وفي الجملة
لا يجوز القطع على ذلك لشيء يرجع الى اللفظ والذي يدل على صحة ما ذهبنا
اليه ان القايل اذا قال لغيره اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا
يجوز ان يستفهم المخاطب هل اراد استثناء الواحد من الجملتين او من جملة
واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ في معنيين مختلفين
من غير ان يقوم دلالة على انها تجوز بها في احدهما انها حقيقة فيهما
وقد بينا صحة هذه الطريقة فيما سلف من هذا الكتاب ولا خلاف في وجودها

ما يشترك ومما يدل ايضا على ذلك ايضا ان الظاهر من استعمال اللفظة

فى القرآن واستعمال اهل العربية استثناء يعقب جملتين عاد اليهما تارة وعاد
الى احدهما اخرى وانما يدعى اصحاب ابى حنيفة انه اذا عاد اليهما
فلدلالة دلت واصحاب الشافعى يدعون انه اذا اختص بالجملة التى
تليه فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف بانه مستعمل فى الامرين واذا
كان الامر على ما ذكرناه فيجب ان يكون تعقب الاستثناء الجملتين
محتملا لرجوعه الى الاقرب كما انه محتمل لعمومه للامرين وحقيقة
فى كل واحد منهما ولا يجوز القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة
دليل آخر ويدل ايضا على ذلك انه لا بد فى الاستثناء المتعقب
بجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما معا او الى ما يليه منهما لانه
من المحال الا يكون راجعا الى شئ منهما وقد نظرنا فى كل شئ يعتمده
من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه
على ما سنبينه من بعد بمشية الله تعالى ونظرنا ايضا فيما يتعلق
به من قطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز
لها فلم نجد فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التى تليه
دون ما تقدمها فوجب مع عدم ما يوجب القطع على كل واحد من
الامرين ان نقف بينهما ولا نقطع على شئ منهما الا بدلالة دليل
آخر وهو ان القايل اذا قال ضربت غلمانى واكرمت جيرانى واخرجت

زكاتى

زكاتى قايما او قال صباحا او مساء او فى مكان كذا احتمل ما عقب بذكره
من الحال او ظرف الزمان او ظرف المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق به
جميع ما عدده من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه
وليس لسامع ذلك ان يقطع على ان العامل فيما عقب بذكره الكل ولا
البعض الا بدليل غير الظاهر فكذلك يجب فى الاستثناء والجامع بين الامرين
ان كل واحد من الاستثناء والحال والظروف الزمانية والمكانية فضلة
فى الكلام تاتى بعد تمامه واستقلاله وليس لاحد ان يرتكب ان الواجب
فيما ذكرناه القطع على ان العامل فيه جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل
دليل على خلاف ذلك لان هذا من مرتكبه مكابرة ودفع للمتعارف
ولا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب القطع
على ان الفعل الذى يعقبه الحال او الظرف هو العامل دون ما تقدمه
وانما يعلم فى بعض المواضع ان الكل عامل بدليل وقد استدل ابو حنيفة
واصحابه باشياء اولها ان الاستثناء انما وجب تعليقه بما تقدمه من
حيث لم يكن مستقلا بنفسه ولو استقل بنفسه لما علق بغيره ومتى
علقناه بما يليه استقل وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه لانه
لو جاز مع افادته واستقلاله ان يعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا
بنفسه ان يعلقه بغيره وثانيها ان من حق العموم المطلق ان يحمل

على عمومه وظاهره الا لضرورة تقتضي خلاف ذلك ولما خصصنا الجملة التي
يليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها ولا ضرورة وثانيها
انه لا خلاف في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه
لان القايل اذا قال ضربت غلماني الا ثلثة الا واحدا فان الواحد المستثنى
يرجع الى الجملة التي تليه دون ما تقدمه فكذلك كل استثناء تعقب
جملا والكلام على الطريقة الاولى ان اكثر ما تقتضيه هذه الطريقة
انه لا يجب تعديه الاستثناء وقد استقل بالرجوع الى ما يليه الى ما
تقدم من الجمل وهكذا نقول ان ذلك غير واجب وانما يتوجه هذا
الكلام الى اصحاب الشافعي لانهم يوجبون رجوع الاستثناء الى جميع
ما تقدم من الجمل فاما من وقف في ذلك وجوز عوده الى الجميع كما جوز اختصاصه
بما يليه فلا يلزمه هذا الكلام وهذه الطريقة توجب على ابي حنيفة الا
يقطع بالظاهر من غير دليل على ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم ويقتضي
ان يتوقف في ذلك كما نذهب نحن اليه لانه بنا دليله على ان الاستقلا
يقتضي ان لا يجب تعليقه بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب فهو جايز
فمن اين قطع على ان هذا الجايز الذي ليس بواجب لم يرده المتكلم
وليس فيما اقتصر عليه دلالة على ذلك وقوله لو جاز ذلك لجاز في
الاستثناء اذا كان مستقلا بنفسه ان يعلقه بغيره باطل لان ما يستقل

بنفسه

بنفسه ولا تعلق له بغيره جايزا ولا واجبا لا يجوز ان يعلقه بغيره والاستثناء
المتعقب لجمل من غير مستقل بنفسه فبالضرورة تعلقه بما يليه حتى يستقل
غير انه وان استقل بذلك فمن الجايز ان يتعلق بما تقدمها وان لم يكن ذلك
واجبا ففارق الاستثناء المفتقر الى غيره ما يستقل من الكلام بنفسه ولا يحتاج
الى سواه وهذا الكلام ينتقض على من تعلق به بالشرط لان الشرط تقدم
او تاخر متى علقناه ببعض الجمل افاد واستقل وعندهم كلهم انه يجب
ان يعلق بالجميع مع حصول الاستقلال وهذا نقض ظاهر ويقال
لهم على الطريقة الثانية انا اولا لا نسلم ان لفظ العموم يجب حمله
بظاهره على الاستغراق الا لضرورة لانا قد بينا في هذا الكتاب
ان هذه الالفاظ مشتركة محتملة ولا يجب حملها على كل ما يصلح له
الا بدليل وليس من الواجب اذا خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء
للضرورة وطلبا لاستقلال الكلام ان نقطع على ان الجملة الاولى عامة
لا محالة بل هي على احتمالها قبل تعقب الاستثناء فان دل دليل على ان
هذا الاستثناء مخصص لها قلنا بذلك والا فالتوقف هو الواجب
وهذه الطريقة تتوجه الى اصحاب الشافعي لانهم يوجبون استغراق
الفاظ العموم واذا لم تدع الضرورة الى تعليق الاستثناء بالجملة
الاولى كما دعت فيما يليه فيجب حملها على ظاهرها من العموم وبعد فهذه

الطريقة تنتقض ايضا بالشرط على ما قدمناذكره فاما الكلام على الطريقة
الثالثة فان الاستثناء من الاستثناء انما يجب رجوعه الى ما يليه دون
ما تقدمه لانا متى علقناه بالامرين لغا وسقطت الفايدة فيه لان
القايل اذا قال لك عندي عشرة دراهم الا درهمين لو لم يستثن بعد
ذلك لفهمنا اقراره بثمانية فاذا قال عقيب ذلك الا درهما استفدنا
انه اقر بتسعة فلو رجع الدرهم المستثنى الى العشرة كما رجع الى الدرهمين
لكان وجوده كعدمه ولم يفدنا الا ما استفدناه بقوله له لك عندي
عشرة الا درهمين وهي الثمانية من غير زيادة عليها او نقصان منها
لانا اذا جعلنا قوله الا درهما يرجع الى العشرة صار كانه قال لك
عندي عشرة الا ثلثة لان الدرهم المستثنى اذا انضاف الى الدرهمين
المستثنيين كانت ثلثة واذا انقصنا الدرهم من الثلثة بقيت ثمانية
فعاد الامر الى ان الاقرار بثمانية وهو المفهوم من قوله لك عندي
عشرة الا درهمين وصار استثناء الدرهم الثاني لغوا غير مفيد
واذا جعلناه راجعا الى ما يليه دون ما تقدمه افاد لانه يصير مقرا
بتسعة فلهذه العلة لم يعلق الاستثناء الداخل على الاستثناء بجميع
ما تقدمه وليس هذا المعنى فيما اختلفنا فيه ووجدت بعض من
تكلم في اصول الفقه من المجودين المحققين يقول يرجع الاستثناء

الداخل

الداخل على الاستثناء الى جميع ما تقدم متعذر لان قول القايل الا ثلثة الا واحدا
لو رجع اليهما لانقلب الواحد وصار اثنين وقال ايضا ان الاستثناء
الثاني لو رجع اليهما لصار نفيا واثباتا وذلك مستحيل لان الاستثناء من
الاثبات نفي ومن النفي اثبات فيقال له لفظ الواحد ومعناه لا
يبطل اذا علق بجمل متغايرة الا ترى ان القايل اذا قال قد اعطيتك من
كل عشرة واحدا فربما اجتمع بهذا القول له العدد الكثير وان كان لفظ
الواحد ومعناه لم يتغير لان الواحد من كل عشرة هو واحد على الحقيقة
وان كان يتكثر بانضمام غيره اليه وكذلك الواحد المعلق بكل واحدة
من الجملتين واحد في الحقيقة ما بطل لفظه ولا معناه وقوله ان ذلك
يتناقض من حيث النفي والاثبات غير صحيح لان النفي انما يناقض
الاثبات اذا تقابلا وتعلقا جميعا بالشي الواحد على وجه واحد
فاما النفي من جملة فليس بمناقض للاثبات في الاخرى وان كان
الاستثناء كما قال من الاثبات نفيا ومن النفي اثباتا الا ان التنافي
زايل مع تغاير الجملتين فبان ان المانع من ذلك هو ما ذكرناه دون
غيره وقد تعلق الشافعي واصحابه باشيا اولها ان الشرط قد ثبت انه
متى تعقب جملا كثيرة عاد اليها كلها ولم ينفرد بما قرب منه فكذلك
الاستثناء والجامع بينهما ان كل واحد منهما لا يستقل بنفسه ويفتقر

فى استقلاله وفايدته الى غيره ولان كل واحد منهما يقتضى ضربا من التخصيص
لان الاستثناء يخصص الاعيان ويخرجها منا تناوله ظاهر الكلام
كقولك ضربت القوم الا زيدا والشرط يخصص الاحوال كقولك اعطه
درهما ان دخل الدار والامر بالعطية مع الاطلاق يقتضيها على كل حال
فاذا شرط تخصصت بحال معينة وايضا فمعناهما واحد لان قوله تعالى
فى اية القذف الا من تاب جار مجرى قوله واولئك هم الفاسقون
ان لم يتوبوا وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المعطوف بعضها
على بعض فى حكم الجملة الواحدة لانه لا فرق بين ان نقول رايت زيد
بن عبد الله ورايت زيد بن عمرو وهما جملتان وبين ان نقول رايت
الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة راجعا اليها لا محالة
فكذلك ما صار بحرف العطف فى حكم الجملة الواحدة وثالثها انه قد ثبت
بلا خلاف ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا عاد الى جميعها
فكذلك الاستثناء بغير المشية والجامع بينهما ان كل واحد منهما استثناء
وغير مستقل بنفسه ورابعها قولهم قد علمنا ان الاستثناء اذا
تعقب جملا يصح ان يعود الى كل واحد منها فليس هو بان يعود الى
بعض اولى من بعض فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم
يكن يتناول بعض اولى من بعض تناولت الجميع وخامسها ان طريقة

العرب الاختصار وحذف فضول الكلام ما استطاعوا فمتى اوردوا استثناء
عقيب جمل كثيرة من الكلام فكانهم ذكروه عقيب كل واحدة وانما حملهم
الاختصار على العدول عن ذكره عقيب كل جملة الا ترى انه تعالى لو قال
فاجلدوهم ثمانين جلدة الا الذين تابوا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا
الذين تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لكان تطويلا فاقام
مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجمل كلها وسادسها ان لواحق
الكلام وتوابعه من شرط او استثناء يجب ان يلحق الكلام ما دام الفراغ
لم يقع منه وما دام الكلام متصلا لم ينقطع فاللواحق لاحقة ومؤثرة فيه
فالاستثناء اذا تعقب جملا متصلة معطوفا بعضها على بعض فالواجب
ان يؤثر فى جميعها فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا انا لا نسلم لكم ما
ادعيتموه من ان الشرط متى تعقب جملا كثيرة عاد الى جميعها بل نقول
فى الشرط مثل ما نقوله فى الاستثناء من انه متى تعقب جملا احتمل الكلام
عوده الى كل ما تقدم كما يحتمل عوده الى ما يليه وانما يقطع على احد الامرين
بدليل فان قيل هذا دفع لعرف اللغة قلنا ما يعرف للعرب الذين
قولهم فى هذا حجة فى الشرط والاستثناء ما يقطع به على احد هاذين
المذهبين اللذين وقع الخلاف فيهما ومن صنف كتب النحو انما هم مستقرون
لكلام العرب ويستدلون على اغراضهم فربما اصابوا وربما اخطاوا

وحكمهم في ذلك كحكمنا على ان قولهم في هذا يختلف ولم يحققوه كما حققه المتكلمون
منا في اصول الفقه واصحاب ابي حنيفة يفرقون بين الاستثناء والشرط
ويقولون ان الشرط له صدر الكلام فاذا تعقب الجمل فهو واقع في غير موضعه
وكانه مذكور في اول الكلام فلهذا تعلق بالجميع والاستثناء اذا تعقب الجمل
فهو مكانه وهذا ليس بمرضي لانه لو قيل لهم واذا كان الشرط متاخرا
كانه متقدم لم يجب تعلقه بالجميع وهو لو تقدم على الجمل في اللفظ لا في
المعنى لم يجب ذلك فيه على ما بيناه لم يجدوا حجة ويقال لهم فيما تعلقوا
به ثانيا كيف تصير الجملتان او الجمل كالجملة الواحدة لاجل العطف ومعلوم
ان الجملتين اذا تعقبهما استثناء صح من المستثني ان يصرح بانه انما
استثنى من احديهما دون الاخرى ولا يجوز في الجملة الواحدة ان يصرح
بان الاستثناء غير عايد اليها وبعد فما معنى قولكم ان الجملتين قد صارتا
كالواحدة اتريدون ان جميع احكام هذه قد صارت للاخرى ام تريدون
انهما قد اشتركا في حكم ما فان اردتم الاول فسد بما لا يحصى لان احكام الجمل
وصفاتها قد تختلف مع عطف بعضها على بعض الا ترى ان القايل اذا قال
اكرمت القوم وضربت الغلمان فعطف جملة على اخرى فان احكام الجملتين
مختلفة لان الاولى تقتضي وقوع الاكرام والثانية تقتضي وقوع الضرب
وهما مختلفان وغير ممتنع ان تكون صفات المكرمين تخالف صفات

المضروبين

المضروبين من وجوه شتى وانما العطف تقتضي الجمع بينهما في بعض الاحكام
فاذا قال ضربت زيدا وعمرا فالعطف سوى بينهما في الضرب واذا قال
ضربت زيدا واكرمت عمرا فالتسوية بينهما من حيث اوقع بكل واحد
منهما حدثا من جهته فاما ساير الاحكام فلا تسوية بينهما فيها فلا يجب
اذا ان يستويا في رجوع الاستثناء اليهما ويقال لهم فيما تعلقوا
به ثالثا ان ذكر مشية الله تعالى عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط
لانه لو كان استثناء لكان فيه بعض حروف الاستثناء ولا حرف هاهنا من
حروفه ولو كان شرطا على الحقيقة وان كان فيه لفظ الشرط لما صح دخوله
على الماضي وقد يذكر المشية في الماضي فيقول القايل لقيت زيدا او اكلت
البارحة كذا ثم يقول ان شاء الله وانما دخلت المشية في كل هذه المواضع ليقف
الكلام عن النفوذ والمضي لا لغير ذلك فاذا قيل لنا فلم اذا تعقبت المشية
جملتين او جملا اقتضت وقوف حكم الجميع ولا اخر ثم تعلقها بما يليها دون
غيره قلنا ذلك كان ممكنا لولا الدليل وقد اجمعت الامة على ان حكم الجميع
يقف فلم يرد حكم المشية الى الجميع الا بدليل وما نابى ان يرجع الاستثناء
او الشرط الى جميع الجمل بدليل وانما نابى القطع على ذلك بالظاهر من
غير دليل ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا ان صحة عود الاستثناء الى
كل واحد من الجمل لا يقتضي القطع على عوده اليها باسرها وانما يقتضي التجويز

لذلك والشك فيه فرقا بين ما يصح عوده اليه وبين ما لا يصح ذلك فيه
والعموم عند من قال ان لفظه بظاهره يتناول الجميع لم يقل فيه ذلك لصحة
التناول بل لان اللفظ موضوع للشمول والاستغراق وجوبا وهذه
الطريقة تنتقض بان قول القايل رايت رجلا يصح ان يريد بالرجل
زيدا وعمرا وكل من يصح تناول هذا الاسم له ومع ذلك فلا يقطع
من حيث الصحة على انه قد اراد الجميع وكذلك اذا قال ضربت رجالا
يصح ان يريد السودان والبيضان والطوال والقصار ومع ذلك
غير واجب القطع على انه قد اراد كل من صلح هذا اللفظ له ويقال
لهم فيما تعلقوا به خامسا ان طريقة العرب الاختصار كما ذكرتم ومتى
ارادوا الاستثناء من كل جملة من الجمل المعطوف بعضها على بعض
طال فاعتمدوا الاختصار واخروا ذكر الاستثناء في اواخر الجمل هربا
من التطويل بذكره عقيب كل جملة واجرى مجرى ذكره عقيب كل جملة ودلوا
على انهم قد ارادوه اعوده الى كل واحدة الا انهم كما يريدون الاستثناء
من كل جملة فيختصرون بذكر ما يدل على مرادهم كذلك قد لا يريدون
الاستثناء من كل جملة بل من جملة واحدة فلا بد من مراعاة الدلالة
حتى يحكم بالاختصار ولا يجب الحكم بالاختصار تحكما وتخمينا ويقال
لهم فيما تعلقوا به سادسا ان الكلام اذا كان الفراغ لم يقع منه وكان

المتكلم متشاغلا به صح ان يعود اليه اللواحق المؤثرة من شرط واستثناء
ومشية فاما القطع على وجوب تعلقها بجميعه وان كان متصلا وبعيدا
عن محل المؤثر فغير مسلم وانما راعوا اتصال الكلام وانقطاعه لينفصل
حكم ما يصح ان يلحق بالكلام مما لا يصح لحوقه للفراغ والانفصال ولو
كان بهذا الذي اقتصر عليه اعتبار لوجب اذا قال القايل اكرمت
جيراني وضربت غلماني الطوال ان يرد لفظه الطوال الى الجملتين لان الفراغ
ما حصل من الكلام كما يفعل في الاستثناء فاذا قيل لو رددناه الى ما تقدم
لكنا قد فصلنا بين الصفة والموصوف قلنا قد نفعل ذلك في مواضع
وكذلك لو رددنا الاستثناء الى الجميع لكنا قد فصلنا بين الاستثناء
والمستثنى منه وذلك مكروه عندهم مذموم فان قيل فعلى ما اخترتموه
من المذهب في الاستثناء كيف قولكم في الاية التي احوجت الفقهاء
الى الكلام في هذه المسالة وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات
ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة
ابدا واوليك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله
غفور رحيم وهل الاستثناء بالتوبة عايد الى جميع الجمل ومؤثر فيها او
مختص بما يليه قلنا ان القاذف عندنا اذا تاب وكذب نفسه
في القذف يقبل شهادته وهذا انما قلناه بدليل هو غير ظاهر الاستثناء

لانا قد بينا ان تعقب الاستثناء الجمل لا يجب القطع على عوده اليها اجمع الا
بدلالة وقد اجمعت الامامية على حكم الذى ذكرناه فى الاية واجماعهم حجة
على ما دللنا عليه فى غير موضع ولو لم يثبت ذلك وثبت ان اجماع المؤمنين
حجة بالايات او بغيرها على ما يذهب اليه مخالفونا لكان اجماع الامامية
هو الحجة لان الحق فيهم والمؤمنون هم ولما اجمعوا على ان الاستثناء
بالتوبة يزيل اسم الفسق وهذا لا خلاف بين احد فيه واجمعوا ايضا
على انه يفيد حكم قبول الشهادة قلنا به ولما لم يجمعوا على ان التوبة تزيل
الحد وتسقطه لم يجعل الاستثناء راجعا الى اقامة الحد خاصة ومما يمكن
الاستدلال به على قبول شهادة القاذف بعد توبته لا من جهة الاجماع
الذى اشرنا اليه كل ظاهر فى القرآن يقتضى قبول شهادة الشاهدين
العدلين مثل قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله تعالى
ممن ترضون من الشهداء وكل هذا يتناول القاذف بعد توبته واذا
تناوله صار هذا العموم بظاهره دليلا على ان اشتراط التوبة
وان كان متاخرا فهو عايد الى قبول الشهادة لانا قد بينا ان استثناء
التوبة فى آخر الكلام يقتضى وجوب تعليقه بما يليه ويجب التوقف
عن رجوعه الى ما يصح عوده اليه من الجمل المتقدمة الا بدليل وظاهر
الايات التى تلوناها يقتضى قبول شهادة القاذف بعد التوبة لتناول

الظاهر له فنقطع بذلك على عود الاستثناء اليه لا من حيث الظاهر ويمكن
ايضا ان يستدل على ان الاستثناء راجع الى قبول الشهادة بقوله الا الذين
تابوا من بعد ذلك واصلحوا ومعلوم ان التوبة كافية فى اسقاط حكم
الفسق وان اصلاح العمل ليس بشرط فى ذلك وهو شرط فى قبول الشهادة
فيجب ان يعود الاستثناء ايضا الى قبول الشهادة فان قيل قوله تعالى
فان الله غفور رحيم لا يليق الا باسقاط عقاب الفسق دون قبول
الشهادة قلنا وصفه تعالى بالغفران والرحمة مما يستحقه جل اسمه
على كل حال ولا يحتاج فيه الى مطابقة بعض ما يتعقبه من الكلام
على ان الرحمة هى النعمة والله تعالى منعم بالامر بقبول شهادة التايب
من القذف بعد ان كانت مردودة والغفران فى الاصل ماخوذ
من الغفر الذى هو الستر ومنه المغفر لانه ساتر وانما سمى الاسقاط
للعقاب غفرانا من حيث كان الساتر للشى المخفى له كانه مزيل له ورافع
لرسمه فالله تعالى اذا امرنا بقبول شهادة التايب من القذف فقد اسقط
ما كان تعبد به قبل التوبة من رد شهادته وابا له وهذا كله بين

فصل فى تخصيص العموم بالشرط

اعلم ان الشرط وان لم يكن مؤثرا فى نقصان عدد المشروط كالاستثناء
وبذلك فصلنا بينهما فيما تقدم وانه يخصص المشروط من وجه آخر

لانه اذا قال اضرب القوم ان دخلوا الدار فالشرط لا يوثر في تقليل عدد القوم
وانما يخصص الضرب بهذا الحال لانه لو اطلق لتناول الامر بالضرب
على كل حال فتخصص بالشرط ومن امثلته قوله تعالى فلم تجدوا ماء
فتيمموا صعيدا طيبا وقوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا
والاصل في الحكم الذي ذكرناه بين تقدم الشرط في صدر الكلام وبين تاخره
ولا يمتنع ان يشرط الشيء بشروط كثيرة كما لا يمتنع ان يكون الشرط
الواحد شرطا في اشيا كثيرة وكلما زيد في الشروط زاد التخصيص ومن حق
الشرط ان يكون مستقبلا وكذلك المشروط والغاية تجري في هذا المعنى مجرى
الشرط وقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن معناه الى ان يطهرن
وان طهرن فاتوهن وكذلك قوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم
صاغرون **فصل في المطلق والمقيد** اعلم ان التقييد هو
مثل قوله تعالى فتحرير رقبة مومنة وقوله تعالى فصيام شهرين
متتابعين فاذا ولي هذا التقييد جملة واحدة فلا شبهة في تغيير
حكمها والخلاف متى ولي جملتين في رجوعه اليهما اذا صح ذلك فيه او رجوعه
الى ما يليه كالخلاف في الاستثناء وقد تقدم شرحه ولا خلاف في ان الحكم
المقيد اذا خالف الحكم المطلق ولم يكن من جنسه فان التقييد لا يتعدى الى
المطلق وانما اختلفوا فيما قيد واطلق والجنس واحد كالكفارات لانه تعالى

المطلق

المطلق الرقبة في كفارة الظهار وقيدها في كفارة القتل فقال قوم ان
المطلق يصير مقيدا للظاهر لا للدليل وقال قوم يقيد بالدليل والقياس
وقال آخرون لا يصح تقييده بالقياس من حيث يتضمن الزيادة والزيادة
في النص نسخ والدليل على ان المطلق لا يقيد لاجل تقييد غيره ان كل
كلام له حكم نفسه ولا يجوز ان يتعدى اليه حكم غيره ولو جاز تقييد المطلق
لاجل تقييد غيره لوجب ان يخص العام لتخصيص غيره ويشرط المطلق
على هذا الوجه وهذا يبطل الثقة بشيء من الكلام واحتجاجهم بان
القرآن كالكلمة الواحدة يبطل بالاستثناء والتخصيص وقولهم
الشهادة لما اطلقت في موضع وقيدت في آخر حكمنا بتقييدها في كل
موضع يبطل بان العدالة معتبرة في كل موضع وانما اشترطت لدليل
هو غير ظاهر تقييدها في بعض المواضع فاما من يجعل القياس دليلا
وطريقا الى اثبات الاحكام فليس له ان يمتنع من تقييد الرقبة بدليل
القياس ان اقتضى ذلك وان كان زيادة وليس في الحقيقة زيادة لان
تقييد الرقبة بالايمان يقتضي ان المجزي اقل مما كان يجزي وهذا في
المعنى تخصيص لا زيادة ولا معتبر بزيادة اللفظ لان كل تخصيص بدليل
شرعي لا بد من كونه زيادة في اللفظ **فصل في ذكر
مخصصات العموم المنفصلات الموجبة للعلم** اعلم ان تخصيص العموم بكل دليل

اوجب العلم من عقل وكتاب وسنة مقطوع عليها واجماع لا شبهة فيه ولا
خلاف من محقق في مثله لان الدليل القاطع اذا دل على ضد حكم العام
ولم يجز تناقض الادلة فلا بد من سلامة الدليلين ولا سبيل الا بتخصيص
ظاهر العموم فان قيل لم كنتم بان تخصوا العموم بدليل العقل باولى ممن
خص دليل العقل بالعموم قلنا دليل العقل لا يدخله الاحتمال والحقيقة
والمجاز والعموم يصح فيه كل ذلك فلهذا خصصنا العموم بالعقل فان
قيل دليل العقل يجب تقدمه على العموم فكيف يخص به ولو جاز
تخصيصه به لجاز نسخه قلنا دليل العقل ليس بمخصص على الحقيقة
وانما هو دال على المخصص والمؤثر في الحقيقة هو قصد المخاطب والدليل
يجوز تقدمه على المدلول لانه ليس بمؤثر على ان دليل العقل كما يتقدم
فهو مصاحب فلو كان مؤثرا لكان مصاحبا فاما النسخ بدليل
العقل فغير ممتنع في المعنى لان سقوط فرض القيام في الصلوة بالزمانة
كسقوطه بالنهي فمعنى النسخ حاصل وان لم يطلق الاسم واما تخصيص
الكتاب بالكتاب فلا شبهة في جوازه ومن خالف في ذلك من اهل
الظاهر وسمى التخصيص بيانا انما هو مخالف في العبارة واما تخصيصه
بالسنة فلا خلاف فيه وقد وقع كثير منه لانه تعالى قال يوصيكم
الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فخصص عموم هذا الظاهر

قوله عليه السلام لا يرث القاتل ولا يتوارث اهل ملتين وجملة القول في
هذا الباب ان كل شيء هو حجة في نفسه لا بد من تخصيص العموم به وانما الخلاف
في عبارة او في وقوع ذلك ولا حاجة بنا الى ذكر ما وقع في هذا الموضع واما
تخصيصه بالاجماع فصحيح لان الاجماع عندنا لا يكون الا حجة لما
سنذكره في باب الاجماع بمشية الله تعالى والخلاف بيننا وبين اصحاب
الاجماع انما هو في التعليل والدليل **فصل في
التخصيص باخبار الاحاد** اختلف العاملون في الشريعة باخبار الاحاد
في تخصيص عموم الكتاب بها فمنهم من ابى ان يخص بها على كل حال
ومنهم من جوز تخصيصه باخبار الاحاد اذا دخله التخصيص بغيرها
ومنهم من راعى سلامة اللفظ في كونها حقيقة ولم يوجب التخصيص
بخبر الواحد مع سلامة الحقيقة واجازه اذا لم تكن سالمة وانما تسلم
الحقيقة عنده اذا كان تخصيصه بكلام متصل به ومنهم من يجيز
تخصيص العموم باخبار الاحاد على كل حال بغير قسمة والذي نذهب اليه
ان اخبار الاحاد لا يجوز تخصيص العموم بها على كل حال وقد كان جائزا
ان يتعبد الله تعالى بذلك فيكون واجبا غير انه ما تعبدنا به والذي
يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان الناس بين قائلين ذاهب الى وجوب
العمل بخبر الواحد في الشريعة ونافٍ لذلك وكل من نفى وجوب العمل بها

في الشرع نفي التخصيص بها وليس في الامة من جمع بين نفي العمل بها في غير
التخصيص وبين القول بجواز التخصيص والقول بذلك يدفعه الاجماع وبعد
بحمد الله اذا انتهينا الى الكلام في الاخبار على ان الله تعالى ما تعبدنا بالعمل
باخبار الآحاد في الشرع فبطل التخصيص بها لما ذكرناه ولا شبهة في ان تخصيص
العموم باخبار الآحاد فرع على القول بالعمل باخبار الآحاد على انا لو سلمنا
ان العمل بها لا على وجه التخصيص واجب قد ورد الشرع به لم يكن في
ذلك دلالة على جواز التخصيص بها لان في اثبات العبادة بالعمل بها
في موضع لا يقتضي تجاوزه الى غيره الا ترى انهم لم ينسخوا بها وان عملوا
بها في غير النسخ فكذلك يجوز ثبوت العمل بها في غير التخصيص وان لم يثبت
التخصيص لاختلاف الموضعين لان خبر الواحد ليس بحجة من جهة
العقل وانما كان حجة عند من ذهب الى ذلك بالشرع فغير ممتنع الاختصاص
في ذلك واعلم ان شبهة من احال التعبد بالعمل بخبر الواحد في
تخصيص وغيره التي عليها المدار ومنها يتفرع جميع الشبهة ان العموم
طريقه العلم فلا يجوز ان يخص بطريق اثباته غالب الظن والذي
يفسد اصل هذه الشبهة ان التعبد اذا ورد بقبول خبر الواحد
في تخصيص او في غيره فطريق هذه العبادة العلم دون الظن وانما
خصصنا معلوما بمعلوم وادلة العقول شاهدة بذلك وسنشرح هذا

في الكلام

في الكلام على نفي جواز العبادة بخبر الواحد عقلا عند الانتهاء اليه بعون الله
وبعد فلا خلاف بين الفقهاء في جواز الرجوع الى اخبار الآحاد في الاسم
العام فما الذي يمنع من الرجوع اليها في الحكم المتعلق بالاسم الا ترى انا عند الاختلاف
نثبت الاسماء بالرجوع الى اهل اللغة فما الذي منع من الرجوع الى الآحاد
في تخصيص الاحكام واما من جوز التخصيص باخبار الآحاد لشرط دخول
التخصيص قبل ذلك او بشرط سلامة الحقيقة فشبهته في ذلك ان التخصيص
يصير اللفظ مجازا وقد بينا ان الامر بخلاف ذلك ه ه

فصل في تخصيص العموم بالقياس

اعلم ان هذا الفصل نظير الذي تقدمه والخلاف في تخصيص العموم
بالقياس انما هو فرع من فروع القائلين بان العبادة قد وردت بالقياس
في الشريعة ومن دفع جواز القياس في شيء من الشريعة لا شغل له بهذا
الفرع واذا دللنا على ان العبادة لم ترد بالقياس في حكم من احكام الشريعة
بطل القول بانه مخصص بالاجماع على ما قلناه في اخبار الآحاد وقد
اختلف مثبتو القياس في هذه المسألة فذهب ابو علي الجبائي وجماعة من
الفقهاء الى انه لا يخصص العموم به وهو قول ابي هاشم الاول ومنهم
من قال يخص بالقياس الجلي دون القياس الخفي وهو مذهب كثير من
اصحاب الشافعي ومنهم من قال يخص به اذا دخله التخصيص ومنهم من جوز

تخصيصه بالقياس على كل حال وهو مذهب اكثر الفقهاء ومذهب ابي هاشم
الاخير وقد ذكرنا طريقتنا في نفي التخصيص باخبار الآحاد وهي الطريقة في نفي
التخصيص بالقياس ويمكن اذا سلمنا ان العبادة قد وردت به في غير التخصيص
ان نسلك مثل الطريقة التي سلكناها في نفي تخصيصه باخبار الآحاد
فنقول قد علمتم ان القياس ليس بحجة في نفسه كدليل العقل وانما ثبت
كونه حجة بالسمع فمن اين اذا كان في غير التخصيص حجة انه كذلك في التخصيص
فاما دعواهم ان الامة انما حجبت الام بالاختين فما زاد بالقياس وذلك
ابلغ من التخصيص وان العبد كالامة في تنصيف الحد باطله لانا
لا نسلم ذلك ولا دليل على صحته وانما المعول في ذلك على اجماع الامة
دون القياس ومن منع من القياس من حيث اوجب الظن والعموم
طريقه العلم قد بينا الكلام عليه في جواز التخصيص باخبار الآحاد وبينا
دليل العبادة بالقياس يقتضي العلم فما خصصنا معلوما الا بمعلوم ولا
اعتبار بطريق هذا العلم كان ظنا او غيره ومن اقوى ما احتج به من
نفى تخصيص العموم بالقياس انه لا خلاف بين مثبتيه في ان الشرط
في استعماله الضرورة اليه وسلامته من ان يكون الظواهر دافعة له وهذا
الشرط يمنع من تخصيص الكتاب او السنة المعلومة المقطوع عليها
به وجدت بعض من خالف في ذلك يقدح في هذه الطريقة بان

يقول اذا خصصنا العموم بالقياس فقد استعملناه فيما لا نص فيه
يخالفه وانما يدفع النص القياس اذا كان المراد بذلك النص معلوما فاما تناول
اللفظ في الظاهر فلا يكون دافعا فان اردتم الاول فهو مسلم ولا يمنع من التخصيص
بالقياس وان اردتم الثاني فغير مسلم وهو موضع الخلاف وهذا ليس
بصحيح لان مراد الله تعالى انما يعلم بخطابه فاذا كان ظاهر خطابه
ينافي القياس فقد زال الشرط في صحة القياس فكيف السبيل الى
العلم بمراده الا من جهة خطابه وبعد فمعلوم بغير شبهة ان القياس
في تخصيص العموم شرطا ليس هو الدليل العقلي ولا السنة المقطوع عليها
وقد بينا انا نترك ظاهر الكتاب ونخص عمومه بدليل العقل والسنة
المعلومة والاجماع فيجب مع هبوط درجة القياس عنها الا يندفع
بظاهر العموم وان نكتفي في الدفع له بتناول ظاهر الكتاب لخلاف
موجبه حتى يكون القياس بخلاف الادلة القاطعة وليس يمكن ان
يدعوا ان الفرق بين القياس وغيره من الادلة القاطعة ان القياس
لا يستعمل مع العلم بان مراد الله تعالى بخطابه خلافه قلنا ولا شيء
من الادلة يستعمل مع ذلك فاذا قيل ما عدا القياس من الادلة يمنع من
ان يعلم من مراد الله تعالى خلافها لان ذلك يقتضي تعارض الادلة وتناقضها
وهذا جائز في القياس قلنا هذا صحيح غير انه فرق بين القياس وغيره

في غير الموضع الذي حققناه لان الاتفاق انما حصل في ان شرط التخصيص بالقياس
يخالف شرط التخصيص بغيره فان لم يكن الامر على ما ذكرناه من ان ظاهر تناول
لفظ العموم يمنع من القياس ولا يمنع من ساير الادلة فلا مزية بين الكل في
التساوي ومعلوم خلافه

فصل في تخصيص العموم باقوال الصحابة

اعلم انه لا خلاف في ان كل ما هو حجة في نفسه يصح تخصيص العموم به واجماع
الصحابة حجة يجب التخصيص به ونحن وان كنا نخالفهم في تعليل كون
ذلك حجة او في دليله فالحكم لا خلاف فيه بيننا فاما قول بعضهم ففي
الناس من يذهب الى انه اذا ظهر وانتشر ولم يقع فيه خلاف جرى مجرى
الاجماع فيخص بذلك كما يخص بالاجماع ومنهم من يقول امساكهم عن الخلاف
لا يدل على الوفاق فلا يجعله اجماعا ولا يخصص به وتحقيق ذلك ياتي
فيما بعد ان شاء الله تعالى واما نحن فانا نذهب الى ان في الصحابة
من قوله بانفراده حجة وهو امير المومنين عليه السلام لقيام الدليل على
عصمته وقد دللنا على ذلك في كتب الامامة وليس هذا موضع ذكره
وقوله عليه السلام منفردا يخص به العموم لا محالة ه ه

فصل فيما الحق بالعموم وهو خارج منه

اعلم ان العموم من احكام الالفاظ فما ليس بلفظ لا يصح ادعاء العموم
فيه واذا كان الفعل غير متعد في نفسه ولا يتعلق بسواه فكيف يصح

ادعاء العموم كيفية في التعلق والكيفية في التعلق فرع على حصول التعلق
وهذه الجملة تغني عن تفريع هذا الباب وتشعيبه والكلام على تفصيل
المسايل لكنا نذكر طرفا من ذلك ينتفع به اذا روي عنه انه عليه السلام
قضى بالشاهد واليمين فليس يوجب ان يكون منه عليه السلام في
ذلك قول فنحمله على عمومه لان الحكم لا يفتقر الى قول عام في هذا
الباب وفعله عليه السلام لا يخلو من وجهين اما ان يكون الوجه الذي
وقع عليه غير معلوم نحو ان ياخذ عليه السلام من يد رجل ملكا من غير
ان يعلم جهة اخذه بعينها فيكون ذلك مجملا او ان يعلم الوجه مثل
ان يقضي بالشاهد واليمين وهذا حكم في عين لا يجب تعديها ولا
تخطيها ولولا ان الدليل قد دل على تساوي كل المدعين والمدعى
عليهم في هذا الحكم لما عدينا هذا الحكم الى غير موضعه وكذلك لا يجوز
ان يحتج في من افطر في شهر رمضان باي وجه كان فطره فعليه الكفارة
بما روي ان رجلا افطر في شهر رمضان فامره عليه السلام بالكفارة لان
ذلك كما قلناه قضية في عين لا يجب عمومها فان قيل فما قولكم في جوابه
عليه السلام عن سوال سايل له هل يكون عاما او خاصا قلنا اذا سئل
عليه السلام عن حكم المفطر فلا يخلو جوابه من ثلثة اقسام اما ان يكون
عام اللفظ نحو ان يقول كل مفطر فعليه الكفارة والقسم الثاني ان يكون

الجواب في المعنى عاما نحو ان يسئل عليه السلام عن رجل افطر فيدع الاستفصال
عما به افطر ويقول عليه السلام عليه الكفارة فكانه قال من افطر فعليه
الكفارة والقسم الثالث ان يكون السؤال خاصا والجواب مثله فيحمل
محل الفعل وعلى هذا لا يصح ان يحتج في الجمع بين الصلاتين بما روي
عنه عليه السلام انه جمع بين الصلاتين في السفر لان ذلك ليس بعام
وانما يدل على انه عليه السلام جمع وليس بمتناول لموضع الخلاف فاما الرواية
الواردة فانه عليه السلام كان يجمع بين الصلاتين في السفر وان هذا
اللفظ يقتضي التكرار فيدخل موضع الخلاف فيه فغير صحيح لانه وان
اقتضى التكرار فقد دخل فيه موضع الخلاف بعينه وانما يدل على تكرار
الجمع ويجوز ان يتكرر جمع مخصوص لا خلاف فيه مثل الجمع بين
الصلاتين بعرفة او غيرها ومن الناس من فرق بين ان يروى عنه عليه السلام
انه قضى هكذا وبين ان يروى انه قضى ان كذا فيه كذا وادعى ان الاول
يفيد الفعل والثاني يقتضي القول ومن الناس من سوى بين الامرين
والاقرب الفرق فان التعارف في الثاني يقتضي ان يكون ذلك قولا
الا انه من اين انه يفيد العموم والراوي ليس بحاك لفظ النبي صلى الله
عليه وآله لا لفظ الحاكي واما تعليله عليه السلام الحكم في عين كقوله
عليه السلام في الهرة انها من الطوافين عليكم والطوافات فهذا التعليل

انما يصح ان يتعدى موضعه بان يتعبد الله تعالى بالقياس فاما قبل
العبادة به فالصحيح ما ذكرناه ويوافق على هذا الموضع المحصلون من اصحاب
القياس ومثله الزعيم غارم لان فيه معنى التعليل والاشارة اليه فاما ما روي
انه عليه السلام سها فسجد فهو محتمل للتعليل كانه قال فسجد لاجل سهوه
ويحتمل ان يكون ذلك خبرا محضا عن ان السجود تعقب السهو لان من حيث
كان جبرانا له ويحتمل ايضا ان يكون المراد به انه سجد ساهيا فالظاهر
لا يعلم ان السجود بسببه السهو وانما يعلم ذلك بالدليل

فصل تمييز ما يصح دخول التخصيص فيه مما لا يصح ذلك

اعلم ان التخصيص انما يصح دخوله على جهة الحقيقة فيما هو عموم على جهة
الحقيقة فاما ما ليس بعام حقيقة من حيث كان لفظه لا يتناول اشياء
كثيرة فالتخصيص لا يصح فيه وهذا القسم على ضربين احدهما ما هو من جهة
دليل اللفظ ومعناه يتناول اعيانا فمعنى التخصيص يصح فيه كما ان معنى
العموم ثابت فيه والقسم الآخر يتناول اشياء كثيرة لا بظاهر اللفظ ولا
بدليله لكن من جهة القياس فمن اجاز تخصيص العلة الشرعية اجازه
ومن منع تخصيص العلة منعه

فصل في تخصيص الاجماع

اعلم ان الاجماع اذا كان على قول عام نظرنا فان علمنا قصدهم فيه باضطرار
لم يدخله التخصيص وان لم يعلم قصدهم به ساغ التخصيص وهكذا في عموم

كلامه عليه السلام ان التخصيص انما يسوغ فيه اذا لم يعلم قصده وهذا الشرط
متعذر في خطابه تعالى فلا وجه لذكره فاما اذا كان اجماعهم على فعل او رضى
بفعل فلا تخصيص فيه على الحقيقة وانما يصح دخول معنى التخصيص فيه متى علم
بالدليل ان حكم غيره فيه كحكمه **فصل في الغاية التي يبلغ تخصيص العموم اليها**
اعلم انه لا غاية الا ويجوز ان يبلغ تخصيص ما ظاهره العموم اليها غير ان الفاظ
الجمع كالمشركين والرجال متى بلغ التخصيص فيه الى اقل من ثلثة كان اللفظ
مجازا وليس كذلك لفظة من فيما يعقل وما فيما لا يعقل لان التخصيص اذا
بلغ في هاتين اللفظتين الى الواحد لم يخرج الكلام من كونه حقيقة وقد حكي
عن ابي بكر القفال الخلاف في ذلك وانه كان يذهب الى ان لفظة من يجوز
ان يبلغ التخصيص فيها الى الواحد ولا يجوز في الفاظ الجمع ان ينتهي التخصيص
الى الواحد وهذا منه تحجر طريف واذا كان البلوغ عنده في من الى الواحد
يجعل اللفظ مجازا فالا جاز في الفاظ الجمع مثل ذلك واذا كان ايضا التخصيص
في الفاظ الجمع الى ان ينتهي الى ثلثة جعل القول مجازا عنده لانه يقتضي
الاستغراق على مذهبه فاي تخصيص عرض فيه اقتضى كونه مجازا فاي
فرق في بلوغ التخصيص بين ما نقص عن ثلثة وبين ما زاد عليه
فصل في ان الاستثناء والشرط اذا تعلقا ببعض ما دخل تحت العموم لا يجب الحكم بان ذلك هو المراد بالعموم اعلم ان من المتكلمين في اصول

الفقه

الفقه من ذهب الى ان الشرط اذا تعقب عموما وكان الشرط يتعلق ببعض
ذلك العموم فانه غير واجب ان يحمل العموم على ان المراد به بعض ما تناوله
لفظه بل يحمل على ظاهر عمومه وضربوا لذلك مثلا من قوله تعالى لا جناح
عليكم ان طلقتم النساء الى قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان
تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون
او يعفو الذي بيده عقدة النكاح ومعلوم ان العفو لا يصح من كل
مطلقة وانما يصح من البالغات الكاملات وهي بعض من تقدم ذكره
ومع هذا القول الاول على عمومه وذكروا امثالا اخر وهو قوله تعالى
يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فانه عام في جميع المطلقات وان تعقبه
ما يقتضي الاختصاص من قوله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف
او فارقوهن بمعروف وذلك لا يتاتى الا في الرجعية والذي نقوله في هذا
الباب ان الشرط الخاص اذا تعقب عموما فجائز ان يتعلق ببعض ما تناوله
العموم ويكون اللفظ الاول على عمومه وجائز ان يكون المخاطب بالعموم
انما اراد بعض ما تناوله اللفظ وهو الذي تعلق الشرط به ومع الاحتمال
للامرين لا بد من دليل يعلم به ايهما وقع الذي بين ما ذكرناه ان القائل
اذا قال اضرب الرجال الا من افتدى ضربك له بماله وان شئت اضرب الرجال
ان لم يفتدوا ضربك بمالهم حتى يكون قد اثبت بحرف الشرط وان كان

المثال الاول فيه معنى الشرط وهذا شرط خاصّ لا يليق بجميع الرجال لان لفظ
الرجال يدخل فيه الحر والعبد والعبد لا يملك فالشرط الذي تعقب الكلام
مخصوص لا يتعلق الا بالاحرار ولا يجب ان يقطع على ان المخاطب بذلك
اراد بقوله الرجال الاحرار والعبيد وان خص بالشرط الاحرار كما لا يجب
ان يقطع على انه اراد باللفظ الاول الاحرار دون العبيد بل ذلك موقوف
على الدلالة ومع فقدها لا يجب القطع على احد الامرين يوضح ما ذكرناه
ان في كل واحد من الامرين مجازا او عدولا عن الظاهر الا ترى انا اذا
حملنا لفظة الرجال على الاحرار دون غيرهم كانت مجازا واذا حملناها
على العموم وحملنا الشرط على بعض ما دخل تحتها كان ذلك ايضا مجازا
وعدولا عن الظاهر من وجه آخر لان تقدير الكلام الا ان يفتدي بعضهم
بما له ضربك والظاهر يقتضي ان المفتدي هو المامور بان يضربه والكلام
في الآية يجري على ذلك لان قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان
تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون
متى حملنا الشرط على بعض المطلقات صار تقدير الكلام الا ان يعفو
بعضهن وظاهر الكلام يقتضي ان العفو يقع من جميع المطلقات فبان
ان القول المحتمل للامرين وما في كل واحد منهما الا ضرب من المجاز وعدول
عن الظاهر فان قيل فان الامة كلها انما علمت في كل مطلقة طلقت قبل الدخول

بها بان لها نصف المهر من هذه الآية فهي عامة في المطلقات وان اختص
الشرط قلنا ان كانت الامة قد اجتمعت على ذلك فاجماعها دليل يثبت
به احد المحتملين وقد قلنا ان الخطاب يحتمل للامرين معا على ان الامة
انما اجمعت في كل مطلقة طلقت قبل الدخول بان لها نصف المهر
واجماعها على هذا الحكم حجة وان لم يكن مستفادا من عموم الآية ومن
اين رجوعهم في عموم هذا الحكم الى عموم لفظ الآية فاما المثال الثاني
من قوله تعالى اذا طلقتم النساء وانه عام في المطلقات كلهن وان اختص
بالشرط الذي هو قوله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف
او فارقوهن بمعروف فانه لا يليق الا بالرجعية فالكلام في هذه الآية
كالكلام في التي قبلها فلا معنى لاعادته وذهب من اشرنا اليه ايضا
الى ان الجملتين اذا عطف احديهما على الاخرى بخصوص احديهما
لا تقتضي خصوص الاخرى مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء الى قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن فالجملة الثانية
خاصة لانها لا تليق الا بالرجعية والاولى عامة في كل مطلقة والشبهة
في ذلك ان كل جملة لها حكم نفسها ولا يتعدى اليها التخصيص من غيرها
والصحيح ان مجرى الكلام في هذه الآية مجرى ما تقدم ويقول ان
قوله تعالى والمطلقات يتربصن يحتمل ان يريد به الرجعيات لتطابق

الجملة الثانية ويحتمل ان يريد به العموم ويكون تقدير الكلام وبعولة بعضهن
احق بردهن لان في كلي الامرين وجها من المجاز والعدول عن الظاهر
فلا بد من دليل يقتضي القطع على احد الامرين وانما كان يترجح حمل
الاول على عمومه لو لم يكن في الثاني تجوز وعدول عن الظاهر فلا بد
من دليل يقتضي القطع على احد الامرين وانما يكون لكل جملة حكم
نفسها اذا لم يتعلق كل واحدة بالاخرى هذا التعلق مثل ان يقول القايل
ضربت القوم واكرمت العلماء فاما اذا قال بعد ذكر المطلقات وبعولتهن
فالظاهر يقتضي ان الكناية عايدة الى كل من تقدم ذكره والصفة
تكشف عما قلناه فان القايل اذا قال اضرب الرجال السودان فهذه
فهذه صفة تعود الى جميع الرجال ولا يجوز ان يحمل محصل الصفة بالسودان
على انها لبعض الرجال المضروبين وان لفظ الرجال على عمومه لانه
لا فرق بين ان يقول اضرب الرجال السودان وبين ان يقول اضرب سودان
الرجال فمتى حمل هذا اللفظ على ان المراد به اضرب الرجال الذين السودان
بعضهم وجعل لفظ الرجال عاما فذلك جار مجرى ان يحمل قوله تعالى
الا ان يعفون على ان المراد به الا ان يعفو بعضهن في انه عدول عن
الظاهر وان كان في الصفة اقبح وافحش فاما الاستثنا فمتعلقه
ببعض ما تناوله العموم صحيح جاير لا يقتضي تخصيص العموم والقضا

بانه ما اريد به الا الجنس الذي تناول الاستثناء بعضه لان القايل
اذا قال اضرب الرجال الا فلانا الاسود فلفظ الرجال عام في البيضان
والسودان وان كان الاستثنا خاصا وانما الاشكال هو في الشرط
والصفة وقد قلنا ما عندنا في ذلك وبسطناه **فصل**
في تخصيص قول النبي عليه السلام بفعله اعلم ان فعله عليه السلام
لشي يدل على انه مباح لا محاله منه فاذا علمنا بالدليل ان حالنا
كحاله عليه السلام في الشرايع علمنا ايضا انه مباح منا فان كان قد سبق منه
عليه السلام قول عام في تحريم ذلك الفعل على العموم فلا بد من الحكم
بتخصيصه وانما وقع الشبهة في هذه المسألة الخلاف في هل حكمنا في الشرايع
كحكمه وهل الاصل ذلك او غيره **فصل في تخصيص العموم بالعادات**
اعلم ان العموم لا يجوز تخصيصه بان تعتاد الناس ان يفعلوا خلافه لان
افعالهم يجب ان تكون تابعة لخطاب الله تعالى وخطاب رسول الله صلى الله
عليه وآله فكيف يجعل التابع متبوعا وان كانت هذه العادة اثرت في
حكم اللفظ وفايدته وجب ان يخص العموم بها لان التعارف له تاثير في فوايد
الالفاظ فلا يمتنع تخصيص العموم بما يجري هذا المجرى **فصل في**
ان العموم اذا خرج على سبب خاص لا يجب قصره عليه اعلم ان المراد بقولنا
سبب في الكلام الداعي الى الخطاب به والباعث عليه وليس المراد بهذه

اللفظة هاهنا الاسباب المولده للافعال والحكيم لا يجوز ان يريد بخطابه
الا ماله داع اليه فلابد في خطابه من ان يكون مقصورا على اسبابه وغير متعد
لها ولا فاضل عليها فقد اتفقنا على هذه الجملة غير انه لا يجي منها انه اذا
ساله عليه السلام سايل عن حكم حادثة فاجابه بقول عام انا نقصره على ذلك
السؤال لانه اذا عمّ بخطابه سوال السايل وغيره فانما اضاف الى بيان حكم ما
سئل عنه بيان حكم غيره لا لسبب آخر وداع هو غير سوال السايل لانه لو لم
يكن كذلك لاجاب بما يكون وفقا للسؤال من غير ان يكون فاضلا عليه و
ليس يجب عليه ان يكون الخطاب مقصورا على الاسباب التي يظهر لنا بل
يكون مقصورا على اسبابه الظاهرة لنا والخافيه عنا وهذا التلخيص يزيل الشبهة
في المسالة ونعود الى الكلام المالوف في هذه المسالة فنقول قد اختلفوا
فيها فقال قوم يجب حمل الكلام على سببه دون ظاهره وقال آخرون يجب
حمله على ظاهره اذا امكن ذلك وكلامه عليه السلام ينقسم الى مطابق
للسبب غير فاضل عنه والى ما يكون اعم منه والاول لا خلاف فيه والثاني
ينقسم الى قسمين احدهما ان يكون اعم منه في الحكم المسؤل عنه نحو قوله عليه السلام
وقد سيل عن ابتاع عبدا واستغله ثم وجد به عيبا الخراج بالضمان والقسم
الاخر ان يكون اعم منه في غير ذلك الحكم المسؤل عنه نحو قوله عليه السلام
وقد سئل عن الوضوء بماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فاجاب

عليه السلام بما يقتضي شربه وازالة النجاسة به وغير ذلك وفي جوابه عليه السلام
ما ان لم يعلق بالسبب لم يكن مفيدا ولا مستقلا بنفسه نحو ما روي عنه عليه السلام
وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال عليه السلام اينقص اذا يبس فقيل نعم
فقال عليه السلام فلا اذا والذي يدل على صحة ما ذكرناه من حمل الكلام
على ظاهره ان كلامه عليه السلام هو الدال على الاحكام فيجب ان يعتبر
صفته في عموم او خصوص كما يعتبر صفة امره ونهيه دليل آخر ويدل
ايضا على ذلك ان العموم لو انفرد عن السبب حمل على عمومه بلا خلاف
فيجب مثل ذلك اذا اخرج على سبب لان السبب لا يخرجه من صفته
التي من جهتها كان دليلا لانه لا تنافي بين حدوث السبب وبين عموم
اللفظ يقوي ما ذكرناه ان آية اللعان نزلت في هلال بن امية العجلاني
وحملته الامة على كل رام زوجته وكذلك آية الظهار وردت في
خوله بنت خويلد وحمل هذا الحكم على كل من ظاهر من امراته دليل
آخر ومما يدل ايضا على ذلك انه لا فرق بين قصر الخطاب مع عمومه على
السبب وبين قصره على العين التي تعلق السبب بها حتى لا يدخل في الخطاب
الا تلك العين دون غيرها ولوجب ايضا اذا كان للحادث تعلق بمكان
مخصوص او وقت مخصوص الا يتعداهما الحكم وفي فساد ذلك دلالة
على وجوب اعتبار اللفظ دون اسبابه واماكنه واوقاته دليل آخر

ومما يدل ايضا على ذلك ان السايل لا يعرف ما الذى يجاب به ولهذا جاز
ان يدخل تحت السؤال النفى والاثبات على سواء وكيف يجوز ان يبنى
الجواب الذى لا يصدر الا عن معرفة ولا يجوز ان يتضمن نفيا واثباتا
على السؤال مع اختلاف حكمهما دليل آخر وايضا فان السبب فايدته
البعث على البيان فاذا كان سائر ما يدعو الى البيان لا يوجب تغير حال
الخطاب فى اعتبار عمومه وصفته فكذلك السبب **فصل**
تخصيص العموم بمذهب الراوى اعلم ان هذه المسألة
كالفرع على قبول اخبار الآحاد والعمل بها وسنذكر ما عندنا فى ذلك
اذا انتهينا الى الكلام فى الاخبار بمشية الله وعونه واذا فرضنا العمل بما
يرويه الواحد لم يوجب ان يخصص عموم ما يرويه لمخالفته له لان
غاية حسن الظن بالراوى انه ما عدل عن العموم فيما رواه هوى ولا تقليدا
لكن لوجه من الوجوه وذلك الوجه يحتمل ان يكون لانه علم قصده عليه
السلام ويحتمل ايضا انه عمل على رواية غيره او لوجه من الاستدلال
والقياس اما ان يكون مخطيا فيه او مصيبا فكيف يجوز ان يعدل
عن ظاهر العموم والعمل به واجب لامر يحتمل للحق والباطل والصحيح
والفاسد ولا شبه ان يكون الراوى ما عمل بخلاف ما رواه لعلمه بقصده
عليه السلام لانه لو كان الامر على ذلك لوجب ان يبين الراوى هذه

الحال

الحال ويذكرها ازالة للتهمة عن نفسه فاذا لم يذكرها فالاولى انها ما كانت
ولهذا يقول ان الراوى اذا ذهب فيما رواه الى انه منسوخ لا يجب القول
بنسخه على سبيل احسان به واى فرق بين تقليده فى التخصيص وتقليده
فى النسخ وهذا المذهب اضعف من ان يحتاج الى الاكثار فيه ٥
فصل فى ان الاخبار كالاوامر فى جواز دخول التخصيص
اعلم ان الاخبار كالاوامر فى جواز دخول التخصيص فيها بل هو فى الاخبار
اظهر واذا كان معنى التخصيص هو ان يريد المخاطب بعض ما تناوله اللفظ
فهذا المعنى قايم فى الاخبار اظهر من قيامه فى غيرها والكلام بين اهل
الوعيد واهل الارجاء فى آيات الوعيد انما هو فى تخصيص هذه الايات
ومن امتنع من ذلك فلقلة تامله واعتلال من ابى ذلك بان النسخ
لما لم يدخل فى الاخبار فكذلك التخصيص باطل بما سنذكره عند الكلام
فى الاخبار بعون الله ولو عكس عاكس هذا القول وذهب الى ان التخصيص
انما يدخل فى الخبر دون الامر لما امكن دفعه الا بما يمثله يدفع من ابى
تخصيص الاخبار **فصل فى ان ذكر بعض الجملة لا يخصص العموم**
اعلم ان التخصيص انما يكون بطريقة التنافى ولا تنافى بين الجملة الخاصة
اذا عطفت على العامة فكيف يخص بها واى شبهة تدخل على متامل
فى ان قول القايل اعط الرجال وزيدا لا يقتضى افراد زيد الا يكون

دخل في الجملة الاولى وانما افرد تفخيماً او تاكيداً على مذهب من يراه وانما بعض
الشافعية قوله هذا على دليل الخطاب وهو باطل بما سياتي بمشية الله تعالى

فصل في بناء العام على الخاص

اختلف الناس في العام والخاص
اذا وردا وبينهما تناف وكان الخاص منهما ينفي الحكم عن بعض ما تناوله العام
فذهب الشافعي واصحابه واهل الظاهر وبعض اصحاب ابي حنيفة الى ان
العام مبني على الخاص وقال آخرون مع عدم التاريخ يجب ان يرجع في
الاخذ باحدهما الى دليل ويجرونهما مجرى عامين تعارضا وهو مذهب
عيسى بن ابان وابي الحسن الكرخي وابي عبد الله البصري والذي
يجب تحقيقه في هذه المسئلة ان الخلاف فيها مبني على فقد التاريخ و
ارتفاع العلم بتقدم احدهما او تاخره وهذا الشرط لا يليق بعموم الكتاب
فان تاريخ نزول آيات القرآن مضبوط محصور لا خلاف فيه وانما
يصح تقديره في اخبار الاحاد لانها هي التي ربما عرض فيها هذا العارض
ومن لا يذهب الى العمل باخبار الاحاد قد سقطت عنه كلفة هذه المسئلة
فان تكلم فيها فعلى سبيل الفرض والتقدير والذي يقوى في نفوسنا
اذا فرضنا ذلك التوقف عن البناء والرجوع الى ما يدل عليه الدليل
من العمل باحدهما ولا حاجة بنا الى تفصيل ما يجوز ان يدل على ذلك من
الادلة من اجماع او غيره لان الغرض انه لا يجب البناء على مذهب من

اوجبه بل الرجوع الى الادلة والذي يدل على صحة ما اخترناه ان بناء العام على الخاص
له شرط لا بد من اعتباره وهو ان يكونا واردين معاً والحال واحدة لان تقدم
احدهما على الآخر يقتضي عندهم الفسخ فلا بد من تقدير المقارنة واذا كان هذا الشرط
غير معلوم فما هو مبني عليه من البناء لا يصح فاذا قيل فقد التاريخ يقتضي ورودهما
معاً قلنا ومن اين قلتم ذلك ونحن مع فقد روايته بالتاريخ نجوز التقدم
والتاخر كما نجوز المصاحبة فاذا قيل لو كان بينهما تقدم وتاخر
لروي قلنا ولو كان بينهما مصاحبة او مقارنة لرويت واي فرق
بينكم اذا اعتمدتم على البناء وهو مشروط بما لم تعلموه من المقارنة وبين من ذهب
الى ان احدهما ناسخ لصاحبه وان كان النسخ مفتقراً الى عدم التقدم
والتاخر فاما اعتمادهم على ان الغرقى لما لم يعلم تقدم موت بعضهم
على بعض ولم يكن لنا الى ذلك طريق حكمنا بان موتهم وقع في حال واحدة
حتى يورث بعضهم من بعض فليس بعمدة لان الدليل لما دل على توريث
بعضهم من بعض كان ذلك موجباً لاثبات وقوع الموت في حالة واحدة
فما استند في ذلك الا الى دليل قاطع وليس في بناء العام على الخاص مثل
ذلك لانه لم يدل دليل على وجوب البناء فيثبت ما لا يتم البناء الا معه وليس
لاحد ان يقول هذا يقتضي باطراح ويجري ذلك مجرى العمومين اذا تعارضا
ويمكن ان يقال ان الله تعالى لا يخلي المكلف من دلالة تدله على ما يجب

ان يعمل به من بناءٍ او غيره كما يقال ذلك في العمومين المتعارضين فاما ترجيحهم
البنا بان ذلك يقتضي العمل بالخبرين معا على وجه صحيح والعمل بالعام
يقتضي اطراح الخاص جملة فانما هو متوجه الى من راى العمل بالعام
فاما المتوقف فلا يلزمه هذا الكلام وله ان يقول كما ان العامل بالعام مطرح
للخاص فالعامل بالخاص بان على ما لا يعلمه من ورودهما معا والشرط اذا لم يكن
معلوما فلا يجوز اثبات المشروط ولمن قال بالنسخ اقوى من هذا
الترجيح وهو ان يقول اذا اعملتُ بالنسخ فقد استعملت جميع الخبرين
من غير اطراح لشيء منهما ومن بنا العام على الخاص فقد طرح من العام ما لا
يستعمله جملة فقول من حمل على النسخ ارجح من قوله فاما توهمهم ان العموم
اذا جاز ان يخص بالقياس والنص اقوى منه وجب بنا العام على الخاص
فباطل وذلك انا لا نرى تخصيص العموم بالقياس وقد سلف الكلام في ذلك
ثم الفرق بينهما ان الخاص انما يبنى عليه العام بشرط المصاحبة وليست
معلومة وليس هذا الشرط معتبرا في القياس **فصل في
حكم العمومين اذا تعارضا** اعلم ان العمومين انما يتعارضان على الحقيقة
بان يصيرا بحيث لا يمكن العمل بهما جميعا وذلك يكون على وجهين
احدهما ان يقتضي احدهما نفي كل ما اقتضى الآخر اثباته او اثبات كل ما
اقتضى الآخر نفيه او يقتضي حكما مضادا لكل ما يقتضيه الآخر ولا

يوجد هنا فيما طريقه العلم من الاخبار الا وهناك ما يدل على العمل باحدهما
او يكون المكلف مخيرا بين الحكمين وانما قلنا ذلك لان الادلة لا تتناقض
ومثل ذلك افسدنا قول من يذهب الى تكافؤ الادلة فاما طريقه
غالب الظن فقد يجوز مثل ذلك فيه لانه قد يجوز فيما هذا طريقه
ان يكون التكليف على زيد بخلاف التكليف على عمرو ولهذا صح تعارض
البينتين واذا كان فيما هذه حاله تاريخ معلوم فلا تعارض كما ان مع التخيير
لا تعارض فاما معارضة كل واحد من العمومين صاحبه من وجه دون وجه
نحو قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم وقوله سبحانه وان تجمعوا بين الاختين
فان ذلك ليس بتعارض في امر مخصوص لان العمل بهما ممكن الا في
ذلك الامر المخصوص وما هذه حاله لا يعد تعارضا بالاطلاق بل بتقييد
يقال ان احدهما عارض الآخر في كذا وكذا فان قيل اليس اذا تعارضا
في الوجه المخصوص اقتضى ذلك تناقض الادلة قلنا لا يقتضي ذلك
لانه يمكن حمل العموم في الاباحة على ما عدا الاختين او يطلب قرينة يعلم
بها اي الامرين اولى ولو قدرنا عدم الامرين كان لا يمتنع ان يكون
التكليف على طريق التخيير ووجوه ترجيح آية تحريم الجمع على آية
الاباحة ليس هنا موضع ذكرها وقد قيل ان آية التحريم هي المفيدة
شرعا وحكما زائدا فيجب ان تكون مستثناة من الاباحة وايضا فقد ثبت

بالسمع ان جهة الخطر فيما يتعلق بالفروج اولى فيجب آية التحريم وايضا فان
آية التحريم موردها البيان للحكم وآية ملك اليمين وردت على سبيل المدح
فيجب تقديم تلك على هذه واقوى من ذلك كله اجماع الامامية على
تحريم الجمع بين الاختين على كل حال وقد بينا ان اجماعهم حجة فتخصيص آية الاباحة
بآية التحريم اولى

باب الكلام في المجمل والبيان

اعلم ان المجمل هو الخطاب الذي لا يستقل بنفسه في معرفة المراد به والمفسر ما استقل
بنفسه والمستقل بنفسه على اقسام احدها ما يدل على المراد بلفظه وثانيها
ما يدل بفحواه وثالثها ما الحقه قوم بمن الدال على المراد بفايدته ورابعها
ما الحق ايضا مما دل بمفهومه ومثال الاول قوله تعالى ولا تقتلوا
النفس التي حرم الله الا بالحق وان الله بكل شيء عليم ولا يظلم ربك احدا
ومما لا يحصى من الامثلة ومثال الثاني قوله تعالى ولا تقل لهما اف
ومثال الثالث طريقة التعليل ومثال الرابع الزجر وتعلق الحكم
بالاسباب ووجوب ما لا يتم ما كلفناه الا به ومن خالف في فحوى اللفظ
يجب موافقته فيقال له ايدخل على عاقل عرف عادة العرب في خطابها شبهه
في ان القايل اذا قال لا تقل له اف فقد منع من كل اذية له وانه ابلغ من قوله
لا تؤذه فمن خالف في ذلك اعرض عنه ومن لم يخالف وادعى ان بالتامل
والقياس يعلم ذلك قيل له فمن لا يثبت القياس يجب ان لا يعرف ذلك

ولو ورد التعبد بالمنع من القياس لكان يجب ان لا يكون ما ذكرناه مفهوما
ونحن نعلم ضرورة ان قولهم فلان مؤتمن على القنطار ابلغ من قولهم انه
مؤتمن على كل شيء وقولهم ما يملك نقيرا ولا قطميرا ابلغ من قولهم انه لا يملك
شيئا وانما اقتصروا للبلاغة والفصاحة ولهذا يعدون مناقضا من قال
لا تقل له اف واستخف به او قال فلان لا يملك نقيرا ومعه الوف الدنانير
فاما طريقة التعليل فاكثر ما فيها ان نعقل من قوله عليه السلام انها من
الطوافين عليكم والطوافات تعليق الحكم بهذه الصفة فمن اين تعديه
الى كل ما كانت له هذه الصفة وذلك انما يكون بالعبادة بالقياس ولا
لم يكن مستفادا فاما الزجر فالاولى ان يكون قوله تعالى والسارق والسارقة
اذا ثبت انه زجر عن السرقة ان القطع انما كان لاجل السرقة والا غلب
في العادة والتعارف ان من اوجب شيئا فقد اوجب ما لا يتم الا به فاما
ما لا يستقل بنفسه ويحتاج الى بيان وهو على ضربين احدهما يحتاج
الى بيان ما لم يرد به مما يقتضي ظاهره كونه مرادا به كقوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني والزانية فاجلدوا كل واحد
منهما مائة جلدة وقد ذهب قوم الى ان ذلك كالمجمل في ان ظاهره لا يدل
على المراد وهذا الوجه له باب سنذكره في موضعه والخلاف فيه بمشية
الله تعالى ويدخل في هذا القسم النسخ لان الدليل المتقدم اذا علم

بلفظه او بقرينته ان المراد به الامتثال في جميع الاوقات المستقبلة فلا بد
من الحاجة الى بيان ما لم يرد به مما يفيده النسخ ويدخل في هذا القسم ضروب
المجاز لان الخطاب اذا ورد فلو خلينا وظاهره لاقتضى ما لم يرد منا فلا بد من
الحاجة الى البيان والقسم الثاني مما يحتاج الى بيان ما يحتاج اليه في معرفة
ما اريد به وهو على ضروب فمنه ما يكون كذلك لوضع اللغة ومنه ما يؤثر
فيه النقل او حصول مقدمة او مؤخرة او قرينة والذي يرجع الى الوضع
فهو ان يكون اللفظ وضع في اللغة محتملا ثم احتماله ينقسم فربما احتمل
امرا من جملة امور مثل قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده ولا تقتلوا
النفس التي حرم الله الا بالحق وربما احتمل شيئا من جملة اشياء معينة
او شيئين كقولنا قرء وجون وشفق وقوله تعالى فقد جعلنا لوليه
سلطانا فاما ما يرجع الى النقل فكالاسماء الشرعية كقولنا صلاة وزكاة
لان المراد بها في الشرع غير ما وضعت له في اللغة فاما مثال ما يرجع الى
مقدمة فهو كل عموم يعلم بامر متقدم انه لا يراد به الا البعض ولا دليل
على التعيين فما هذه حاله لا بد فيه من بيان نحو قوله تعالى واوتيت
من كل شيء وما يرجع الى مؤخرة وقرينته فهو كل ظاهر يعلم انه مشروط
بشرط مجمل او استثناء مجمل كقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا
ما يتلى عليكم وتفصيل ذلك وذكر جميع امثلته فيه طول وخلاف في

الامثلة

الامثلة لان الامر ربما اشتبه فيها وفيما ذكرناه كفاية **فصل**

في ذكر معاني الالفاظ التي يعبر بها في هذا الباب

اعلم ان النص هو كل خطاب امكن معرفة المراد به وقد ذهب قوم الى
ان النص ما لا يعترض الشبهة في المراد به ومنهم من قال كل ما تناول
الحكم بالاسم فهو نص ولا يجعل المجمل نصا وما قلناه في حد النص اولى
لانه لا خلاف بين الامة ان الله تعالى قد نص على الصلوة والزكوة مع حاجتهما
الى البيان ويسمون اللفظ نصا وان كان فيه احتمال واشتباه فاما المفسر
فهو الذي يمكن معرفة المراد به واما المجمل في عرف الفقهاء فهو كل خطاب
يحتاج الى بيان لكنهم لا يستعملون هذه اللفظة الا فيما يدل على الاحكام
والمتكلمون يستعملون فيما يكون له هذا المعنى لفظ المتشابه ولا يكادون
يستعملون لفظ المجمل في المتشابه واما قولنا ظاهر فالاولى ان يكون عبارة
عما امكن ان يعرف المراد به ولا معنى لاشتراط الاحتمال او التعارف على
ما شرط قوم فقد يطلق هذا الاسم مع فقد الاحتمال **فصل**

في حقيقة البيان اعلم ان البيان هو الدلالة على اختلاف احوالها
والى ذلك ذهب ابو علي وابو هاشم وذهب ابو عبد الله الحسين بن علي
البصري الى ان البيان هو العلم الحادث الذي به يتبين الشيء وللفقهاء
في ذلك حدود مختلفة مضطربة لا معنى للتطويل بذكرها والمحصل

هذان المذهبان والذى يدل على ان البيان هو الدلالة وقوع الاتفاق على ان الله
تعالى قد بين جميع الاحكام لانه تعالى نصب الادلة فى حكم المظهر لها وقد
يوصف الدال بانه مبين وقد يجرى هذا الوصف مع فقد حدوث العلم
فكيف يقال انه عبارة عن حدوث العلم وكان يجب على هذا القول ان يكون
من لم يعلم الشى فما بينه الله تعالى له ولا نصب له بيانا عليه ولا شبهة فى
بطلان ذلك ولهذا يقولون قد بينت لك هذا الشى فما تبينته فلو كان
البيان هو العلم لكان هذا الكلام متناقضا وهذا خلاف فى عبارة والخلاف
فى العبارات ليس من المهمات

فصل فى ذكر الوجوه التى يقع بها البيان

اعلم ان بيان الاحكام الشرعية انما يكون بما يدل بالمواضعة وبما يتبع ذلك
فمثال ما يدل بالمواضعة الكلام والكتابة والذى يتبع ما يدل بالمواضعة
على ضربين احدهما حصل فيه ما يجرى مجرى المواضعة وهو الاشارة
والافعال والثانى لم يحصل فيه ذلك وذلك طريقة القياس والاجتهاد
عند من ذهب اليهما والنبى عليه السلام يصح ان يبين الاحكام بجميع
الوجوه التى ذكرناها ولا يصح منه تعالى ان يبين الا بالكلام والكتابة
فان الاشارة لا يجوز عليه جل اسمه والافعال التى تكون بيانا تقتضى مشاهدة فاعلها
على بعض الوجوه وذلك لا يصح عليه تعالى وقد بين تعالى للملائكة ما كتبه
فى اللوح المحفوظ حتى نقلوه واد وه وبين لنا بالكلام جميع الاحكام

فصل فى ان تخصيص العموم لا يمنع من التعلق بظاهره

اختلف العلماء فى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا وما اشبهه
فقال قوم باى شى خص صار مجملا يحتاج الى بيان والى ذلك ذهب عيسى بن
ابان وقال آخرون يصح مع التخصيص التعلق بظاهره وهو قول الشافعى
وبعض اصحاب ابى حنيفة ومنهم من قال متى خص باستثناء او بكلام متصل
صح التعلق به واذا كان التخصيص بدليل منفصل فلا تعلق به وهو قول
ابى الحسن الكرخى وكان ابو عبد الله الحسين بن على البصرى يقول اذا
كان التخصيص لا يخرج الحكم من ان يكون متعلقا بالاسم على الحد الذى
تناوله الظاهر فانه يجرى مجرى الاستثناء فى انه لا يمنع من التعلق بالظاهر
فمتى كان التخصيص ما نعا من ان يتعلق الحكم بالاسم بل يحتاج الى صفة
او شرط حتى يتعلق الحكم به فيجب ان يمنع ذلك من التعلق بظاهره
ويقول فى قوله تعالى والسارق والسارقة قد ثبت ان القطع لا يتعلق
بالاسم بل يحتاج الى صفات وشرايط حتى يتعلق القطع بها وتلك الشرايط
والصفات لا تعلم الا بدليل فجرت الحاجة الى بيان هذه الصفات
والشروط مجرى الحاجة الى بيان المراد بقوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا
الزكوة ويقول لا شبهة فى ان القطع محتاج الى اوصاف سوى السرقة
فجرى ذلك مجرى ان يحتاج القطع الى افعال سوى السرقة ولو كان كذلك

لمنع من التعلق بالظاهر فكذلك الاوصاف وهذه الطريقة اقوى شبهة من كل
شىء قيل فى هذا الباب والذى نقوله ان كل خطاب لو خلينا وظاهره لكنا
نفعل ما اريد منا وانما كنا نخطى فى ضم ما لم يرد منا الى ما اريد فيجب ان يكون
المحتاج اليه فى بيانه التخصيص والاصل يمكن التعلق بظاهره وكل خطاب
لو خلينا مع ظاهره لما امكن تنفيذ شىء من الاحكام على وجه ولا سبيل فيجب
ان يحتاج فى اصله الى بيان ومثال الاول قوله تعالى والسارق والسارقة [البيان خ]
لانا لو خلينا وظاهره لقطعنا من اراد منا قطعه ومن لم يرد وكذلك
قوله تعالى اقتلوا المشركين لانا لو عملنا بالظاهر لقتلنا من اراد قتله
ومن لم يرد فاحتجنا الى تمييز من لا يقتل ولا يقطع دون من يقطع او يقتل
ومثال الثانى قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله تعالى وفى اموالهم حق معلوم
للسائل والمحروم لانا لو خلينا والظاهر لما امكنا ان نفعل شيئا مما اريد منا
فاحتجنا الى بيان ما اريد منا لانا غير مستفيدين له من الظاهر واللفظ
وفى الاول الامر بخلافه ويجرى ذلك مجرى الاستثناء اذا دخل على العموم وغيره
من الادلة المنفصلة فى انه وان جعل الكلام مجازا فالتعلق بالظاهر فى الباقى
صحيح ممكن وانما دخلت الشبهة فى هذا الموضع من جهة ان البيان فى اية
السرقة وقع فيمن يقطع لا فيمن لا يقطع وفى صفات السرقة التى يجب بها القطع
لا فى صفة ما لا يجب به القطع فاشكل ذلك على من لم يمعن النظر فظن انه

مخالف للتخصيص فى قوله تعالى اقتلوا المشركين وما جرى مجراه والوجه الذى
من اجله علقوا الشروط بما يجب فيه القطع دون ما لا يجب فيه القطع هو طلب
الاختصار والعدول عن التطويل ولما كان الغرض تمييز من يقطع ممن
لا يقطع ولم يمكن التمييز باستثناء الاعيان عدل من تمييزه بالاعيان الى
تمييزه بالصفات ولما كان التمييز بالصفات فيمن لا يقطع يطول لان
من لا يقطع من السراق اكثر ممن يقطع ميز بصفات من يقطع طلبا
للاختصار واذا كنا قد اتفقنا على انه لو ميز باستثناء الاعيان لصح
التعلق بالظاهر فيما يبقى وكذلك اذا ميز بذكر صفات من لا يقطع حتى يقول
اقطعوا السراق الا من صفته كذا فكذلك يجب ان يتعلق بظاهره فيما بقى
متى ميز باستثناء من يقطع لان هذا التمييز انما اعتمد لاخراج من لا يقطع
وابانته وانما عدل اليه للاختصار فان قيل ميزوا بين المجاز الذى لا يصح [تجوز خ]
التعلق بظاهره وبين المجاز الذى يجب التعلق بظاهره قلنا اما مثال
المجاز الذى لا يصح التعلق بظاهر العموم معه فهو ان يقول اضرب القوم
وانما اردت بعضهم او يقول انما اردت المجاز دون الحقيقة ومثاله
قوله تعالى ان بعض الظن اثم واما المجاز الذى لا يمنع من التعلق بالظاهر
فهو ان يقول القائل ضربت القوم وينصب دليلا او يعلم من حاله انه
ما ضرب واحدا معينا منهم فان اللفظ يصير مجازا لا محالة لكنه لا يمنع

من التعلق بالظاهر فيمن عدا من قام الدليل على تخصيصه وهذه الجملة يطلع
بها على جميع ما يحتاج اليه فى هذا الباب **فصل فى ذكر ما
يحتاج من الافعال الى بيان وما لا يحتاج الى ذلك** اعلم انّ وقوع الاجمال وجواز
الاحتمال فى الفعل كوقوعهما فى القول فيجب حاجة كلّ واحد منهما مع الاجمال
والاحتمال الى بيان فان قيل كيف تقسمون الافعال الى ما يحتاج الى بيان والى
ما لا يحتاج ومن مذهبكم انّ الافعال اجمع لا مواضعة فيها ولا ظاهر لها وهى مفارقة
للخطاب فى هذا الباب قلنا الاصل فى الافعال انّه لا ظاهر لها لكنها
تعبد بالشرع لامارات تحصل فيها تجرى مجرى المواضعة فى القول فيسوغ
ان يقسمها قسمة الاقوال بيّن ذلك انّا اذا رأيناه عليه السلام يفعل صلاة
عقيب اقامة علمنا انّ الصلوة واجبة لان الاقامة علامة الوجوب واذا
امر عليه السلام بالقتل فى دين بعد الاستتابة علم انّ المقتول مرتدّ لان هذه
امارته واذا رأيناه عليه السلام تاركا للصلوة على ميت لاجل دين علمناه
كافرا فامّا مثال المجمل من الافعال فهو ما لا امارة عليه ومثاله ان يفعل عليه السلام
صلاة يتفرد بها يجوز ان يكون واجبة ويجوز ان تكون نفلا فقد بان ما قصدناه
فصل فى وقوع البيان بالافعال اعلم انه لا خلاف
بين الفقهاء فى انّ الفعل يقع به بيان المجمل كما يقع بالقول وقد رجعوا الى
افعاله عليه السلام فى البيان كما رجعوا الى اقواله ومن قال اخيرا بخلاف ذلك

مخالف للاجماع ثم لا يخلو خلافه من وجوه امّا ان ينكر كون الفعل بيانا من حيث
لا مواضعة فيه ولا ظاهر له او من حيث لا يصح تعليقه بالقول المجمل او
لا يتصل به او لم يثبت فى افعاله عليه السلام انها بيان كما ثبت فى اقواله
فامّا الاول فانّ الفعل وان لم يكن فيه مواضعة فقد يعلم وقوعه على بعض
الوجوه ضرورة او بدليل فيجرى ذلك مجرى المواضعة وقد علم بالعادات
انّ التعليم ربما يكون بالفعل اقوى منه بالقول والوصف الا ترى انّ الواصف
ربما لا يفهم غرضه بوصفه فيفزع الى التفهيم بالفعل كما يفزع الى الفعل فى
البيان لما اشتبه بالقول الا لانه اقوى فامّا التعلق بالقول المبين فيمكن
ان يعلم منه عليه السلام على احد وجهين امّا ان يعلمنا ضرورة من قصده
انه مبين بفعله للخطاب المجمل فيعلم التعلق على اقوى الوجوه او يقول
عليه السلام انى مبين لهذا المجمل بفعل ثم يفعل فيكون ايضا التعلق معلوما
وليس يجوز ان يرجع فى التعلق الى ما يتفق له قوم من انه عليه السلام اذا قال
هذا اللفظ مجمل ثم فعل عقيبه ما يمكن ان يكون بيانا له كانه صلى ركعتين لان
هذا الوجه غير صحيح لانه قد يجوز ان يكون صلاة الركعتين غير بيان بل
مبتدأ بهما فكما يجوز فيهما ان يكونا بيانا يجوز غير ذلك فالتعلق غير معلوم فالمعتمد
ما ذكرناه فامّا الاتصال فغير ممتنع ان يكون بين الفعل الذى يقع به البيان
وبين المجمل ما يجرى مجرى الاتصال فيكون متراخيا فيه والعادات شاهدة

بذلك فلا معنى لدفعه فاما ثبوت البيان بالفعل كثبوته بالقول فهو اجماع
الامة ولهذا رجعوا الى فعله عليه السلام فى المناسك والصلوة وجعلوا
ذلك بيانا لقوله تعالى اقيموا الصلوة ولقوله عز وجل ولله على الناس
حج البيت فقول النبى عليه السلام صلوا كما رايتمونى اصلى وخذوا
عنى مناسككم مما دل ايضا على ذلك

فصل فى تقديم القول فى البيان على الفعل

اعلم ان القول والفعل اذا ترادفا واجتمعا وكان كل واحد منهما يصح
التبيين به كصحته بالآخر فكل واحد منهما يصح وصفه بانه بيان وانما
الاشتباه فى قول من جعلناه بيانا لم يصح ان يجعل الفعل بيانا اثنا
لتناف او ما يجرى مجراه فمن رجح القول اعتمد على ان شرط فى كون الفعل
بيانا الحاجة الى البيان وهذا الشرط مفقود مع وجود القول ولان
تعلق القول اوكد لانه الحال محل الاستثناء والشرط ومن سوى بين
الامرين انزلهما منزلة قولين او دليلين يتضمن كل واحد منهما من البيان مثل
ما تضمنه الآخر **فصل فى هل يجب ان يكون البيان كالمجمل فى القوة
وغيرها او لا يجب ذلك** اعلم ان هذا الفصل ينقسم الى قسمين احدهما ما معنى قولهم
بيان الشىء فى حكمه والثانى هل يجب ان يكون البيان كالخطاب المبين
فى الرتبة والقوة وليس معنى قولنا ان بيان الشىء فى حكمه ان الشىء اذا كان

واجبا فبيانه واجب لان بيان الواجب والندب معا مما يجب على الحكيم ولا
يجوز ان يريد بذلك انه فى قوته ورتبته وحصول العلم وانما المراد ان الفعل
اذا كان فى نفسه واجبا وتضمن البيان صفاته وتفصيل احواله فهذه التفاصيل
واجبة لانها صفات لواجب وكذلك الفعل اذا كان فى نفسه مندوبا اليه
فبيان احواله واوصافه بهذه الصفة فاما الكلام فى الفصل الثانى فقد
اختلف فيه فقال قوم يجب فى اصول صفاته ويشرط ان يكون كذلك
دون التفصيل ومنهم من وقف ذلك على الدليل وجوز ان يكون البيان
بخبر الواحد والقياس والصحيح ان البيان يجب ان يكون اليه طريق
وعليه دليل وكيفية ذلك فى رتبة او قوة ليست بواجبة وذلك موقوف
على ما يعلمه الله تعالى من المصلحة وليس يمتنع تجويزا وتقديرا ان يثبت
البيان بخبر الواحد او القياس كما اجزنا ان يخص بهما العموم المعلوم فى
كتاب الله تعالى وانما الكلام فى وقوع ذلك وحصوله ولا شبهة فى ان
العلم بالصلوة وانا بها مخاطبون ضرورى وان لم يجب مثل ذلك فى بيانها

فصل فى تمييز ما الحق بالمجمل وليس منه او ادخل فيه وهو خارج عنه

اعلم ان فى الشافعية من يلحق بالمجمل قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون
الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وقوله تعالى والذين يكنزون
الذهب والفضة من حيث خرج الكلام مخرج المدح فى احد

الآيتين ومخرج الذم في الاخرى وهذا باطل لانه لا تنافي بين وجه الذم والمدح
وبين ما يقتضيه العموم من الحكم الشامل واذا كان الرجوع في دلالة العموم
الى ظاهر اللفظ فكونه مدحا او ذما لا يغير الظاهر كما ان قوله تعالى والسارق
والسارقة عموم وغير مجمل وان كان القصد به الزجر والتخويف من حيث
لا تنافي بين ذلك وبين عموم الحكم فكذلك الاول وفي الناس من ذهب الى
ان التعلق بلفظ الجمع من غير دخول الف ولام مثل قول القايل اعط فلانا
دراهم لا يصح وقالوا لانه يجوز ان يكون المراد به اكثر من ثلثة وظنوا انه
كالمجمل والواجب موافقة القايل بذلك على مراده لانه ان اراد ان حقيقة
هذه اللفظة ليست مقصورة على ثلثة في اللغة فهو كما قال لانه يتناول
كل جمع وان قال اذا ورد من حكيم وتجرد لا اقطع على ان المراد به ثلثة
بل اقف في الثلثة كما اقف فيما زاد عليها فهذا غلط لان هذا اللفظ في
اللغة لا بد من تناوله اذا كان حقيقة ثلثة من غير نقصان منها وان
جاز الزيادة عليها والحق قوم ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله من
قوله في الرقة ربع العشر بالمجمل دون العموم وقالوا انما يدل على وجوب ربع العشر
في هذا الجنس ويحتاج الى بيان القدر الذي يوخذ منه ذلك وجعلوا
خبر الاواقي مبينا لا مخصصا فكذلك خبر العشر وخبر الاوساق ورد
قوم عليهم فقالوا ان قوله في الرقة ربع العشر يقتضي العموم والاستغراق

حتى لو خلينا ومجرده لامكننا الامتثال فكنا نوجب ربع العشر في قليله وكثيره
فخبر الاواقي مخصص لا مبين ويقوى عندنا القول الاول لانا قد بينا
عند الكلام في العموم ان لفظ الجنس لا يفيد في كل موضع الاستغراق
والشمول واذا كان الامر على ذلك فقوله عليه السلام في الرقة ربع
العشر انما هو اشارة الى الجنس الذي يجب فيه الزكوة وليس فيه بيان
المقادير فغير منكر ان يكون خبر الاواقي مبينا لا مخصصا ومما يدخل في هذا
الباب قول من يقول وامسحوا برؤسكم مجمل ويحيل بيانه بفعله عليه السلام
فاعتمد هذا القايل على ان الباء يقتضي الالصاق من غير ان يقتضي القدر
الذي يمسح من الراس فيحتاج فيها الى بيان وهذا يجب ان يتامل لان في
الناس من ذهب في الباء الى انها لالصاق الفعل بالمفعول ومنهم من ذهب
الى انها للتبعيض ومن قال بالاول اختلفوا فمنهم من يقول انها تقتضي
الالصاق بكل العضو المذكور وهو مذهب الحسن البصري ومالك وابي
علي الجبائي ومنهم من يقول انها تقتضي الالصاق على الجملة من غير اقتضاء
لكل او بعض وعلى المذهب الاول لا اجمال في الآية لانها اذا دلت
على مسح جميع الراس فقد زال الاجمال وعلى المذهب الثاني وهو الالصاق
المطلق لا بد من ضرب من الاجمال لانا لا نعلم من هذا الظاهر ان المراد
مسح الجميع او مسح بعض غير معين او بعض معين فلا بد من بيان وكذلك

هذه

القول في مذهب من قال انها يقتضي التبعيض لانه بمنزلة ان يقول امسحوا
بعض رؤسكم فاذا لم يتبين تعيينا ولا تخييرا فهو مجمل فاذا [illegible]
البعض لبيّنه فدلّ على انا مخيّرون قلنا ولو كان المراد التخيير لبيّنه
فيجب ان يكون معينا وقد سلف الكلام على نظير هذه الطريقة في باب
احكام الاوامر وقد الحق قوم بالمجمل قوله تعالى فاقطعوا ايديهما لانّ هذه
اللفظة تقع على ما بلغ الى الزند والى ما بلغ الى المرفق والمنكب فلا بدّ من
بيان وامتنع قوم من كون هذه الآية مجملة والاقرب ان يكون فيها اجمال
لانّ قولنا يد يقع على هذا العضو بكماله ويقع على ابعاضه وان كان لها
اسما يخصها فيقولون غمست يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى
المرفق والى المنكب واعطيته كذا بيدي وانّما اعطاه بانامله وكذلك
كتبت بيدي وانّما كتب باصابعه وليس يجري قولنا يد مجرى قولنا انسان
كما ظنه قوم لانّ الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير
ان يقع اسم انسان على ابعاضها كما يقع اسم اليد على كل بعض من هذا العضو
فبان انّ الاجمال حاصل في الآية ومن قال احمله على اقلّ ما يتناوله
الاسم يحتاج الى دليل ومما الحقه قوم بالمجمل وليس في الحقيقة كذلك
قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وما جرى مجرى ذلك من تعليق التحريم
بالاعيان ومعلوم انّ الاعيان من الاجسام لا يدخل تحت مقدورنا

والتحريم انّما يتناول مقدورنا ففي الكلام حذف وتقديره حرّم عليكم الفعل في
هذه الاعيان ومجرى ذلك في انّه مجاز ولا يجوز التعلق بظاهره مجرى قوله
تعالى واسأل القرية وهذا غير صحيح لانّ التعارف قد اقتضى في تعليق التحريم
او التحليل بالاعيان الافعال فيها وصار ذلك بالعرف يجري مجرى تعليق
الاملاك بالاعيان لانهم يقولون فلان يملك داره وعبده انّما يريدون انّه
يملك التصرف فيهما ثم المفهوم من هذا التصرف ما يليق بالعين التي اضيفت
الى الملك من انتفاع واستمتاع وغير ذلك وانّما حملهم على هذا الحذف
في الملك والتحريم والتحليل طلب الاختصار فاستطالوا ان يذكروا جميع
الافعال ويعددوا ساير المنافع فحذفوا ما يتعلق التحريم والملك به اختصارا ولا
يمكن احد ان يقول انّ اضافة الملك الى الاعيان هو مجاز وغير ظاهر بل
بالتعارف قد صار هو الظاهر وكذلك القول في التحليل والتحريم والذي
نصف نذهب عليه انّ قولنا انّ الميتة محرّمة علينا والخمر ظاهر حقيقة
وليس على سبيل المجاز ومما الحقه قوم بالمجمل وان لم يكن مع التامل كذلك
ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب
ولا نكاح الا بولي ولا صلاة الا بطهور واعتمدوا على انّ لفظه لا يمكن
ان يكون نافيا للفعل مع علمنا بوقوعه فيجب ان يكون داخلا على احد الامرين
اما الاجزاء واما التمام والفضل فاذا لم يكن في اللفظ ما يقتضي ذلك فهو مجمل

وربما قالوا ان الاجزاء والتمام لا يصح ان يراد بعبارة واحدة والذى يقوى له في هذا الباب ان الذى ذكروه وان كان في اللفظ نفيا فهو في المقصود والغرض اثبات والغرض ان من شرط الصلوة الطهور وقراءة فاتحة الكتاب والولى في النكاح فجعلوا النفى منبيا عن الاثبات وهو اوكد منه لان قول القائل لا صلوة الا بطهور اوكد من قوله من شرط الصلوة الطهور والنفى واقع في الحقيقة على الصلوة لان فقد الطهارة ينفى كونها صلوة مشروعة وكذلك الظاهر في كل ما دخل عليه هذا الحرف من نكاح وصيام وغير ذلك وانما قادتنا الضرورة فيما روى من قوله عليه السلام لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد على ان نحمله على نفى الفضل والتمام لحصول الاجماع على ان الصلوة في غير المسجد شرعية مجزية فاما ما الحقه قوم بالعموم وهو عند آخرين من المجمل فهو قوله تعالى اقيموا الصلوة فان اصحاب الشافعى اعتمدوا على هذه الآية في وجوب الصلوة على النبى صلى الله عليه وآله في التشهد الاخير من حيث كان لفظ الصلوة يفيد الدعاء وانكر آخرون ذلك وادعوا ان لفظ الصلوة قد انتقلت بالعرف الشرعى الى الركوع والسجود فلا يجوز ان يحمل لفظة الصلوة على ما كان في اللغة والصحيح ان ذلك يصح التعلق به لان لفظ الصلوة في اصل اللغة هو الدعاء بلا شبهة ولم ينتقل بعرف الشرع عن هذا المعنى وانما تخصص لانه كان محمولا قبل الشرع على كل دعاء

فى اى موضع كان وفى الشريعة تخصص الدعاء في ركوع وسجود وقراءة وجرى في انه تخصيص مجرى لفظ الصيام لانه كان في اللغة عبارة عن الامساك وصار في الشرع عبارة عن امساك عن اشياء مخصوصة في اوقات مخصوصة فاما الزكوة فهى النماء والزيادة في اللغة وجعل في الشرع عبارة عن سبب ذلك من الصدقة المخصوصة فالتعلق به على ما بيناه في وجوب الصلوة على النبى صلى الله عليه وآله في التشهدين الاول والاخير صحيح مطرد ولو ان اصحاب الشافعى احتجوا في وجوب الصلوة على النبى عليه السلام في التشهد بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما فان ظاهر الامر يقتضى الوجوب ويدخل فيه جميع الاحوال التى من جملتها حال التشهد لكان اقوى مما تعلقوا به في ذلك فاما قوله تعالى اقيموا الصلوة فيدخل تحته الصلوة الواجبة والنفل والقضاء والاداء وذهب قوم الى انه لا يدخل تحت اللفظة الا واجب الصلوة دون نفلها واصولها دون قضايها واعتلوا بالوعيد في خروج النافلة وبان الفايت تابع للاصل ويوجبه الاخلال بالاصل فكيف يرادان معا وهذا ليس بصحيح لانه ليس في كل موضع من القرآن امر فيه بالصلوة اقترن به الوعيد وما اقترن بالوعيد يحمل على انه يتناول من ترك الواجب من الصلوة وان كان الامر بالكل عاما ولا تنافى بين ان يريد اداء الاصل وقضاءه اذا فات ولو صرح

الوعيد

بذلك حتى يقول قد اوجبت عليك فعل الصلوة موقتا فان فرطت فيه وجب
قضآؤه لكان ذلك صحيحا الا انا نافينه ومما يجرى مجرى ما ذكرناه ما تعلق قوم
به في ان الرقبة في كفارة الظهار يجب ان تكون مؤمنة بقوله تعالى ولا
تيمموا الخبيث منه تنفقون وانكر آخرون ذلك عليهم من ان الكافر ليس
بخبيث على التحقيق وان العتق لا يسمى نفقة وليس ما انكروه بمستبعد لان
الخبيث لا خلاف بين الامة في اطلاقه على كل كافر كما اطلقوا الطهارة في كل
مومن وغير ممتنع ان يسمى العتق انفاقا في سبيل الله تعالى لانهم يسمون من اعتق
عبيده لوجه الله تعالى انه ينفق ماله في سبيل الله والانفاق اسم للاخراج
الاموال في الوجوه المختلفة فلا وجه لاستبعاد ذلك ويجرى مجرى هذه الاية
قوله تعالى لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم
الفائزون وان اصحاب الشافعي يستدلون بهذه الاية على ان المومن لا يقتل
بكافر وطعن قوم على هذا الاعتماد منهم بان قالوا انما تعلق الاستوا به غير
مذكور ولا يمكن ادعاء العموم فيه وهو كالمجمل الذي لا ظاهر له وليس
يمتنع التعلق بهذه الاية لا سيما على مذهب من يقول في كل شي محتمل
لاشياء مختلفة ان اللفظ اذا اطلق ولم يبين المتكلم به انه قصد وجها
بعينه حمل على العموم ولهذا يقولون في الامر اذا عرى من ذكر وقت او
مكان انه عام في الاوقات والاماكن فما المانع من ان الاستوا اذا لم يخصص

وجب

وجب حمله على كل الصفات على انا كما علمناه من عادة الصحابة والتابعين وغيرهم
ان يحملوا الفاظ العموم على الاستغراق الا ان يقوم دليل كذلك اعتدنا
منهم ان يحملوا الالفاظ المطلقة المحتملة على كل ما يصلح له الا ان يمنع دليل

فصل في ذكر جواز تاخير التبليغ

اعلم ان التبليغ من النبي صلى الله عليه وآله موقوف على المصلحة فان اقتضت
تقديمه تقدم وان اقتضت تاخيره تاخر فمن قال من الفقهاء ان الامر
على ذلك وان اراد انه لا يتاخر عن وقت امكان الابلاغ والادا
فذلك باطل لانه غير ممتنع ان يكون وقت امكان الابلاغ لا يتعلق
به المصلحة فلا يحسن الابلاغ ثم ذلك يلزم فيه تعالى حتى يكون متى امكنه
تعريفنا ذلك ان يكون التعريف واجبا اما بخطاب منه تعالى او برسول
وهذا يقتضي ان لا يقف التقديم على حد فاما قوله تعالى يا ايها الرسول
بلغ ما انزل اليك من ربك فانه يقتضي ايجاب التبليغ على الوجه
المامور به فمن اين يقدمه دون تاخيره ثم بهذا القول يجب التبليغ
وقد كان قبل نزول التبليغ ممكنا وليس بواجب وحملهم ذلك على
تاخير بيان المجمل غير صحيح لانا نجوز تاخير بيان المجمل وسندل عليه
بعون الله تعالى ومن منع من ذلك فلان تاخير بيان المجمل يقتضي قبح
الخطاب وليس هذا في التبليغ لانه عليه السلام لم يخاطب بشي نفسه

فصل في ان البيان لا يجوز تاخيره عن حال الحاجة

اعلم ان هذه المسالة لا خلاف فيها والذى يدل مع ذلك على صحة ما ذكرنا ان تعذر
العلم بالواجب او بسببه يقتضى قبح التكليف ويجرى مجرى تكليف ما لا يطاق
ولا فرق بين العقلاء فى القبح بين تكليف من لا يقدر وبين من لا يتمكن من العلم
والتبيين وان لم يحصل فى وقت الحاجة فلا لاجل تفريط المكلف وانما اتى
فيه من قبل نفسه والتبيين فى امكانه وان فرط فيه

فصل في تاخير البيان من وقت الخطاب

اختلف الناس فى هذه
المسالة فمنهم من امتنع من تاخير بيان المجمل والعموم عن وقت الخطاب
وقال بمثل ذلك فى الاوامر وهو قول ابى على وابى هاشم واهل الظاهر
ومنهم من قال بجواز تاخير بيان المجمل والعموم الى وقت الحاجة وهو قول
اكثر الشافعية وبعض اصحاب ابى حنيفة ومنهم من اجاز تاخير بيان المجمل
ولم يجز ذلك فى العموم وما جرى مجراه وهو قول جماعة من اصحاب الشافعى
وابى الحسن الكرخى ومنهم من اجاز تاخير بيان الاوامر ولم يجزه فى
الاخبار والذى يذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه الى
وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة فى ان ظاهره محتمل لجاز ايضا
تاخير بيانه لانه فى حكم المجمل فاذا انتقل بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق بظاهره
فلا يجوز تاخير بيانه والذى يدل على جواز تاخير بيان المجمل انه غير ممتنع ان

يعرض فيه مصلحة دينية فيحسن لها ليس لهم ان يقولوا هاهنا وجه قبح وهو
الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه والمصلحة لا تقتضى حسن ما فيه وجه قبح
ثابت لانا سنبين ان الذى ادعوه غير صحيح وانه لا وجه قبح فيه وايضا
فتاخر العلم بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر من تاخير اقدار المكلف على
الفعل ولا خلاف فى انه لا يجب ان يكون فى حال الخطاب قادرا ولا على
ساير وجوه التمكن فكذلك العلم بصفة الفعل وايضا فقد نطق الكتاب
بتاخير البيان فى قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا
هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين قالوا ادع لنا ربك يبين
لنا ما هى قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك
فافعلوا ما تومرون قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها قال انه
يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين قالوا ادع لنا
ربك يبين لنا ما هى ان البقر تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون
قال انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقى الحرث مسلمة
لا شية فيها قالوا الآن جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون
ووجه الدلالة من الآية انه تعالى امرهم بذبح بقرة لها هذه الصفات
المذكوره كلها ولم يبين فى اول الخطاب ذلك حتى راجعوه واستفهموه
فتبين لهم المراد شيا بعد شى وهذا صريح فى جواز تاخير البيان فان قيل

لم زعمتم ان الصفات كلها هى للبقرة الاولى التى امروا بذبحها وما انكرتم ان يكونوا
امروا فى الخطاب الاول بذبح بقرة من عرض البقر فلو امتثلوا وذبحوا اى بقرة
اتفقت كانوا قد فعلوا الواجب فلما توقفوا وراجعوا تغيرت المصلحة فامروا
بذبح بقرة غير فارض ولا بكر بل عوان مراعاة لباقى الصفات فلما توقفوا
ايضا تغيرت المصلحة فى تكليفهم فامروا بذبح بقرة صفراء فلما توقفوا
تغيرت المصلحة فامروا بذبح ما له كل الصفات وانما يكون لكم فى ذلك
حجة لو صح لكم ان الصفات كلها كانت للبقرة الاولى قلنا هذا
سؤال من لا يعرف عادة اهل اللغة فى كناياتهم لان الكناية فى قوله ادع
لنا ربك يبين لنا ما هى لا يجوز عند متامل ان يكون كناية الا عن البقرة
التى تقدم ذكرها لانه لم يجر ذكر لغيرها فيكنى عنه ولا يجوز على ما ذهب
القوم اليه ان يكون كناية عن البقرة التى يريد تعالى ان يامرهم بذبحها
ثانيا لانهم لا يعرفون ذلك ولا يخطر لهم ببال فكيف يسالون عن صفة
بقرة لا يعلمون انهم يؤمرون بذبحها ويجرى ذلك مجرى قول احدنا
لغلامه اعطنى تفاحة فيقول غلامه بين لى ما هى فلا يصرف احد من
العقلا هذه الكناية الا الى التفاحة المامور باعطائها ثم قال تعالى بعد
ذلك انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك وقد علمنا
ان الهاء فى قوله تعالى انه يقول هى كناية عنه تعالى لانه لم يتقدم ما

يجوز رد هذه الكناية اليه الا اسمه تعالى فكذلك يجب ان يكون قوله تعالى
انها كناية عن البقرة المتقدم ذكرها والا فما الفرق بين الامرين وكذلك الكلام
فى الكناية بقوله تعالى ما لونها وقوله انها بقرة صفراء والكناية فى قوله ما هى
ان البقر تشابه علينا ثم الكناية فى قوله انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض
ولا يجوز ان تكون الكناية فى قوله تعالى انها فى المواضع كلها عن القصة والحال
لان الكناية فى انها لا بد من ان يتعلق بما تعلقت به الكناية فى قوله هى ولا
شبهة فى ان المراد بلفظة ما هى البقرة التى امرنا بذبحها فيجب ان تكون
كناية الجواب تعود الى ما كنا عنه بالهاء فى السؤال ولو جاز تعليق انها بالقصة
والشان جاز تعليق ما هى بذلك وجاز ايضا ان يكون الكناية فى قوله تعالى
انه يقول عن غير الله تعالى ويكون عن الامر والقصة كما قالوا انه زيد
منطلق فكنوا عن الشان والقصة وكيف يكون قوله انها كذى وكذى
كناية عن غير ما كنا عنه بما هى وبما لونها وليس ذلك موجب ان يكون جوابا
عن غير المسؤول عنه لانهم سالوا عن صفات البقرة التى تقدم ذكرها وامرهم
بذبحها فاجيبوا عن غير ذلك وسواء جعلوا الهاء فى انها عن الشان والقصة
او عن البقرة التى امروا ثانيا وثالثا بذبحها وكيف يجوز ان يسالوا عن صفة
ما تقدم امره لهم بذبحها فيترك ذلك جانبا ويذكر صفة ما لم يتقدم الامر
بذبحه وانما امروا امرا استانفا به ولو كان الامر على ما قالوه من انه تكليف

بعد تكليف لكان الواجب لما قالوا ما هي وانما عنوا البقرة التي امروا ابتداءً
بذبحها ان يقول لهم اي بقرة شئتم وعلى اي صفة كانت وما امرتكم بذبح
بقرة لها صفة معينة والان فقد تغيرت مصلحتكم فاذبحوا الآن ما صفتها
كذا فاذا قالوا له ما لونها يقول اي لون شئتم وما اردت لونا بعينه فالآن
تغيرت المصلحة والذي تومرون به الآن بقرة صفراء ولما قالوا في الثالث
ما هي ان البقر تشابه علينا ان يقول المامور به صفراء على اي صفة كانت
بعد ذلك وقد تغيرت المصلحة فاذبحوا بقرة لا ذلول تثير الارض الى آخر
الصفات فلما عدل تعالى عن ذلك الى نعت بعد آخر دل على انها نعوت
للبقرة الاولى على انه لو جاز صرف الهاء في قوله تعالى انها الى الشان والقصة
وان كان المفسرون كلهم قد اجمعوا على خلاف ذلك لانهم كلهم قالوا هي كناية
عن البقرة المتقدم ذكرها وقالت المعتزلة بالاسر انها كناية عن البقرة
التي تعلق التكليف المستقبل بذبحها ولم يقل احد انها للقصة والحال
لكان ذلك يفسد من وجه آخر وهو انه اذا تقدم ما يجوز ان تكون هذه
الكناية راجعة اليه ولم يجر القصة والحال ذكر فالاولى ان تكون متعلقة
بما ذكر وتقدم الاخبار عنه دون ما لا ذكر له وانما استحسنوا الكناية عن الحال
والقصة في بعض المواضع بحيث تدعوا الضرورة ولا يقع اشتباه ولا يحصل
التباس وبعد فانما يجوز اضمار القصة والشان بحيث يكون الكلام مع تعلق

الكناية بما تعلقت به مفيدا مفهوما لان القايل اذا قال انه زيد منطلق وانها
قايمة هند فتعلقت الكناية بالحال والقصة افاد ما ورد في الكلام وصار كانه
قال زيد منطلق وقايمة هند والايات بخلاف هذا الموضع لانا متى جعلنا
الكناية في قوله انها بقرة لا فارض وانها بقرة صفراء وانها بقرة لا ذلول
متعلقة بالحال والقصة بقي معنا في الكلام ما لا فايدة فيه ولا يستقل بنفسه
لانه لا فايدة في قولنا بقرة صفراء وبقرة لا فارض ولا بد من ضم كلام اليه
حتى يستقل ويفيد فان ضممنا اليه بقرة لا فارض او بقرة صفراء التي
امرتم بذبحها افاد لعمري وبطل صرف الكناية الى غير البقرة ووجب ان يصرف
الكناية الى البقرة حتى لا يحتاج ان يحذف خبر المبتدا والاكتفا بما في
الكلام اولى من تاويل يقتضي العدول الى غيره وحذف شي ليس بموجود
في الكلام ومما يدل على صحة ما نصرناه ان جميع المفسرين للقرآن اطبقوا على ان
الصفات المذكورات للبقرة اعوز اجتماعها للقوم حتى توصلوا الى ابتياع
بقرة لها هذه الصفات كلها بملء جلدها ذهبا ولو كان الامر على ما قاله المخالفون
لوجب الا يعتبروا فيما يبتاعونه ويذبحونه الا الصفات الاخيرة دون ما
تقدمها ويلغى ذكر الصفراء التي ليست بفارض ولا بكر واجمعوا على ان
الصفات كلها للبقرة الاولى فان قيل فلم عنفوا على تاخيرهم امتثال
الامر الاول وعندكم ان البيان للمراد بالامر الاول تاخر ولم قال سبحانه

نذبحوها وما كادوا يفعلون قلنا ما عنفوا بتاخير امتثال الامر الاول
وليس في القرآن ما يشهد بذلك بل كان البيان شيئا بعد شيء كلما طلبوه
واستخرجوه من غير تعنيف ولا قول يدل على انهم بذلك عصاة فاما قوله
تعالى في آخر القصة وما كادوا يفعلون فانما يدل على انهم كادوا يفرطون
في آخر القصة وعند تكامل البيان ولا يدل على انهم فرطوا في اول القصة
ويجوز ان يكونوا ذبحوا بعد تثاقل ثم فعلوا ما امروا به دليل آخر ومما
يدل على جواز تاخير البيان انا قد علمنا ضرورة انه يحسن من الملك ان
يدعو بعض عماله فيقول له قد وليتك البلد الفلاني وعولت على
كفايتك فاخرج اليه في غد او في وقت بعينه وانا اكتب لك تذكرة
بتفصيل ما تعمله وتاتيه وتذره اسلمها اليك عند توديعك لي وانفذها
اليك عند استقرارك في عملك وكذلك يحسن من احدنا ان يقول
لغلامه انا آمرك ان تخرج الى السوق يوم الجمعة وتبتاع ما ابينه
لك غدا يوم الجمعة ويكون القصد بذلك الى التاهب لقضاء الحاجة
والعزم عليها وقطع العوايق والشواغل دونها وهذا هو نظير ما اجزناه
من تاخير بيان المجمل بل هو هو بعينه ولم يجر ذلك عند احد مجرى
خطاب العربي بالزنجية دليل آخر وهو انا قد اجمعنا على انه
تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذي ينسخ

فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا واراد بذلك غاية
معينة فالانتهاء اليها من غير تجاوز لها مراد في حال الخطاب وهو من فوايد
مراد المخاطب به وهذا انقض مذهب القايلين بجواز تاخير بيان المجمل
ولم يجر ذلك عند احد مجرى خطاب العربي بالزنجية فان قالوا البيان يجب
يتبين في حال الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا قد اصبتم فاقبلوا في الخطاب
بالمجمل مثل ذلك فان قالوا لا حاجة به الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة
لان ذلك بيان لما لا يجب ان يفعله وانما يحتاج في هذه الحال الى بيان
صفة ما يجب ان يفعله قلنا هذا هدم لكل ما يعتمدون عليه في نفيكم
تاخير البيان لانكم توجبون البيان لشيء يرجع الى الخطاب لا لامر يرجع
الى ازاحة علة المكلف في الفعل فان كنتم انما تمنعون من تاخير البيان
لامر يرجع الى ازاحة العلة والتمكن من الفعل فانتم تجيزون ان يكون المكلف
في حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالآلات وذلك ابلغ في رفع التمكن من فقد
العلم بصفة الفعل وان كان امتناعكم لامر يرجع الى وجوب حسن الخطاب
والى ان المخاطب لا بد من ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوايده فهذا
ينتقض بمدة الفعل وغايته لانهما من جملة المراد وقد اجزتم تاخير بيانها
وقلتم بنظير قول من يجوز تاخير بيان المجمل لانه يذهب الى انه مستفيد بالخطاب
المجمل بعض فوايده دون بعض وقد اجزتم مثله والرجوع الى ازاحة العلة

نتفق نحن لهذا الاعتبار كله فاما الذي يدل على قبح تاخير بيان العموم فهو ان
العموم لفظ موضوع لحقيقته والحكيم لا يجوز ان يخاطب بلفظ له حقيقة
وهو لا يريدها من غير ان يدل في حال خطابه على انه متجوز باللفظ ولا
اشكال في قبح ذلك والعلة في قبحه انه خطاب اريد به غير ما وضع له
من غير دلالة والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم منا لغيره
افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد او اقتل زيدا وهو يريد اضربه
الضرب الشديد الذي جرت العادة بان يسمى قتلا مجازا ولا ان يقول
رايت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير دلالة تدل على ذلك او اضطرار
الى قصده ومن فعل ذلك كان عندهم سفيها مذموما وبهذا المعنى بانت
الحقيقة من غيرها لان الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد معه
من دليل وليس تاخير بيان المجمل جاريا هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل
ما اراد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل عما وضع له الا ترى ان قوله
تعالى خذ من اموالهم صدقة اذا اراد به قدرا مخصوصا فلم يرد الا ما اللفظ
بحقيقته موضوع له وكذلك اذا قال عندي شيء فانما استعمل اللفظ
الموضوع في اللغة للاجمال فيما وضع له وليس كذلك مستعمل لفظ العموم
وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل
آخر ومما يدل على ذلك ان الخطاب وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه

ان يكون خصوصا او سيبين له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحال به شيئا ويكون
وجوده كعدمه فان قيل نعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين قولك
وبين قول من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الا ان دل مستقبلا على ذلك
لان اعتقاده للعموم مشروط وكذلك اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا
الا ان يقال يعتقد انه على احد الامرين اما العموم او الخصوص وينتظر وقت
الحاجة فاما ان يترك على حاله فيعتقد العموم او يدل على الخصوص فيعمل عليه
وهذا هو نص قول اصحاب الوقف في العموم فقد صار اليه من يذهب الى
ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على اقبح الوجوه فان اصحاب الوقف
في العموم يقطعون على ان القايل اذا قال اضرب الرجال على ان المراد ثلثة
وانما يشك فيما زاد على هذا العدد ومن جوز تاخير بيان العموم يجوز في وقت
الحاجة ان يبين ان المراد واحد من الرجال دليل آخر ومما يدل على ذلك
ان القول بجواز تاخير بيان تخصيص العموم يقتضي ان يكون المخاطب
قد دل على الشيء بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي
الاستغراق فاذا خاطب به مطلقا لا يخلو من ان يكون دل به على الخصوص
وذلك يقتضي كونه دالا بما لا دلالة له فيه او يكون قد دل به على العموم فقد
دل على خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم
فان قيل انما يستقر كونه دلالة عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان

الحاجة ليس بموثر في دلالة اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيها فانما يدل لشئ
يرجع اليه وذلك قايم قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر
في العقول الذي يتضمن تكليفا فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب
الكلام يجب ان يجوز تاخير بيان ضروب المجاز فيه عن وقت الخطاب الى
جزء من مستقبل الاوقات وهذا يودي الى سقوط الاستفادة من الكلام
وان وجوده في الفايدة كعدمه وقد استدل من دفع جواز تاخير بيان
المجمل بان قال خطاب العربي بالزنجية لا اشكال في قبحه ومثله الخطاب
بالمجمل والعلة الجامعة بينهما انه خطاب لا يفهم منه المراد قالوا وليس لاحد
ان يفرق بين الامرين بان الخطاب بالزنجية لا يفهم منه شئ من الفوايد
والمجمل يستفاد منه على كل حال لانه تعالى اذا قال خذ من اموالهم صدقة
تطهرهم واقيموا الصلوة فالمخاطب يستفيد انه مامور باخذ صدقة من
المال وان جهل مبلغها ووقف ذلك على البيان وهو مكلف للعزم على ذلك
وتوطين النفس على فعله متى تبين له وكذلك في الصلوة يعلم انه مكلف
لفعل هو عبادة الا انه لا يعرف كيفية هذه العبادة وهو منتظر بيانها
والخطاب بالزنجية مثل ما اخرجتمو في المجمل لان الحكيم اذا خاطب العربي
بالزنجية فلا بد من ان يقطع المخاطب على انه قد قصد بخطابه وان
كان بالزنجية الى امره او نهيه او اخباره ويجب عليه ان يعزم على فعل

ما يبين انه امر به والكف عما يعلمه متى بين له انه نهاه عنه وكرهه منه ويوطن
نفسه على ذلك ويتعلق به مصلحته فلا فرق بين الامرين فان فرق بينهما
بان الفايدة في الخطاب بالزنجية اقل او اشد اجمالا جاز ان يقال لا اعتبار
في حسن الخطاب بكثرة الفايدة لانه يحسن من الخطاب ما خرج من كونه
عبثا وقليل الفايدة في هذا الباب ككثيرها والجواب ان من المعلوم
قبح الخطاب العربي بالزنجية كما قررتم ومن المعلوم ايضا الذي لا يختلف
العقلاء في حسنه استحسان العقلاء من الملك ان يامر بعض امرائه بالخروج
الى بعض البلدان وان يعمل في تدبيره على ما يكتب به اليه ويوصيه قبل خروجه
به على ما تقدم بيانه ولا يجري ذلك في القبح مجرى خطاب العربي بالزنجية
واذا كنا قد علمنا من حسن المثال الذي ذكرناه مثل ما علمناه من قبح خطاب
العربي بالزنجية ومعلوم ان الذي اخرناه من تاخير بيان المجمل انما
يشبه المثال الذي اوردناه دون الخطاب بالزنجية فيجب حسن الخطاب
بالمجمل كما وجب حسن نظايره وبقي ان يعلل قبح ما علمنا قبحه من خطاب
العربي بالزنجية ويعلل حسن ما علمنا حسنه من امر الملك لاميره
فيعلم من علة ذلك ما يلحق به ما شاركه في علته وليس يجوز ان يعلل
قبح الخطاب بالزنجية بعلة يلحق به الخطاب الذي ذكرناه من امر الملك
لخليفته لان ما علمنا حسنه لا يجوز ان يكون فيه وجه قبح وكذلك لا يجوز

ان يعلل حسن الامثلة التي ذكرناها بما يلحق الخطاب بالزنجية بها لان ما علمنا
قبحه لا يجوز ان يلحق بعلة من العلل بما هو حسن في نفسه وتفسير هذه الجملة
انا متى عللنا قبح الخطاب بالزنجية بانا لا نفهم بها مراد المخاطب وجدنا
ذلك فيما علمنا حسنه ضرورة من خطاب الملك لخليفته لان خليفة الملك
لا يعرف من خطابه المجمل الذي حكيناه مراده الذي احاله في تفصيله على البيان
وان عللنا قبحه بانه مما لا فايدة فيه فقد بينا انه يمكن ان يدعا فيه فايدة
وانه لا يعدو احد اقسام الكلام المعهودة ولا بد من ان يكون المخاطب
اذا كان حكيما مريدا لبعضها وان عللنا حسن الامثلة التي علمنا حسنها
بانها تفيد فايدة ما او مما يتعلق مصلحة المخاطب بها بان يعتقد ويعزم
على الامتثال عند البيان فهذا كله قايم في الخطاب بالزنجية فلا بد من
التعليل بما لا يقتضي قبح ما علمنا حسنه ولا حسن ما علمنا قبحه ويمكن
تعليل قبح الخطاب بالزنجية بانه غير مفهوم منه نوع الخطاب ولا اي
ضرب هو من ضروبه الا ترى انه لا يفصل المخاطب بين كونه امرا او نهيا
او خبرا او استخبارا او استفهاما او عرضا او تمنيا ويجوز ان يكون شاتما
له وقاذفا كما يجوز ان يكون مادحا له ومثنيا عليه وهذه النكتة تبطل
قولهم بين الامرين بان الخطاب بالزنجية اذا وقع من حكيم فلا بد ان يكون
امرا او نهيا فيجب على المخاطب ان يعزم على فعل ما يبين له لانا قد بينا

انه قد

انه قد بينا انه قد يجوز ان يخلو الخطاب بالزنجية من كل تكليف والزام الى ان يكون
شتما وقذفا وما جرى مجراهما مما لا نفع فيه فلا يمكن ان يقال انما نعزم على فعل ما يبين
لنا وقد علمنا ان المجمل يفصل فيه بين انواع الخطاب وضروبه وانما يلتبس
على المخاطب تفصيل ما تعلق الامر به مما هو واقف على البيان فهذه علة صحيحة
في قبح الخطاب بالزنجية لا نجدها فيما علمنا حسنه من المثال وان شئت
ان تقول العلة في قبح الخطاب بالزنجية ان المخاطب لا يستفيد منه
فايدة معينة منفصلة ولا بد في كل خطاب من ان يستفاد منه فايدة منفصلة
وان جاز ان يقترن بذلك فايدة اخرى مجملة والخطاب المجمل يستفاد منه فايدة
معينة منفصلة وان استفاد اخرى مجملة لانه تعالى اذا قال اقيموا الصلوة
وخذ من اموالهم صدقة فقد استفاد المخاطب انه مامور وقطع على ذلك
وانه مامور بعبادة هي صلاة او صدقة وان شك في صفتها فان قيل اي
فايدة في تقديم الخطاب بالمجمل وتاخير بيانه الى وقت الحاجة قلنا
لا بد من ان يتعلق على الجملة بذلك مصلحة دينية حتى يحسن تقديم الخطاب
على وقت الحاجة ومما يمكن ان يكون وجها لحسن ذلك ان المكلف يعزم
ويوطن نفسه على الفعل الى وقت الحاجة وهذا العزم وما يتبعه طاعة
وهو ايضا مسهل للفعل المامور به وما لا يزال يصول به المخالف من قوله
ان العزم والاعتقاد تابعان للفعل المعزوم عليه فلا يكونان اصلا مقصودا

غير صحيح لانا لم نجعل العزم والاعتقاد اصلين بل تابعين لانه يستفيد بالمجمل على كل
حال وجوب الفعل عليه وان جهل صفاته فيجب عليه الاعتقاد والعزم تابعين
لذلك ولكنهما على سبيل الجملة لانه يعتقد وجوب فعل على الجملة عليه ينتظر
بيانه ويعزم على ادائه على هذا الوجه ومن قوي ما يلزمونه ان يقال لهم اذا
جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول فيتكلف المخاطب الرجوع
الى الاصول فيعرف المراد فما الذي يجب ان يعتقد هذا المخاطب الى ان يعرف
من الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد التفصيل ويعتقد على
الجملة انه يمتثل ما يبين له قلنا اي فرق بين هذا القول وبين من جوز
تاخير بيان المجمل فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب وفي الاصول
البيان فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة المراد بها وانتم تجيزون خطابه
بالمجمل من غير تمكن من معرفة المراد قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا بد
من زمان حتى يرجع فيه اليها فيعلم المراد وهو في هذا الزمان قصيرا كان
او طويلا مكلف للفعل ومامور باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على طريق
الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما يصح ان يعلم المراد بعد هذا الزمان
فقد عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال من معرفة المراد به وهذا
قول من جوز تاخير البيان ولا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان
قالوا هذا الزمان الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد يجري مجرى زمان

مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان
زمان مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان يقع المعرفة المكتسبة في اقصر منه
وليس كذلك اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول لانه تعالى قادر على
ان يقرن البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان للرجوع الى تامل الاصول
ثم يقال له اذا كان تمكنه من الرجوع الى الاصول في معرفة البيان وان طال
الزمان كافيا في حسن الخطاب فالا جاز ان يخاطب بالزنجية ويكلف
الرجوع في التفسير الى من يعرف لغة الزنج وان يتعلم لغة الزنج و
مواضعتهم فليس ذلك بابعد من تكليفه الرجوع الى الاصول التي ربما
طال الزمان في معرفة المراد منها فان قالوا هذا تطويل في البيان قلنا
وتكليفه الرجوع الى تصفح الاصول ومعرفة المراد منها تطويل في البيان
فاذا جاز ذلك لمصلحة جاز هذا فان قالوا الخطاب بالزنجية وان امكن
معرفة المراد به من جهة مترجم او بتعليم مواضعة الزنج قبيح لان المخاطب
لا يستفيد به شيئا من الفوائد قلنا هذا صحيح وبه فرقنا بين الخطاب
بالمجمل وبالزنجية وانما لم نذكر ما حكي في الكتب من طرق مختلفة لمن اجاز
تاخير البيان من تعويل على اخبار آحاد وذكر اوقات الصلوة واشياء مختلفة
مذكورة لانه لا شيء من ذلك كله يدل على موضع الخلاف وقد تكلم عليه بما
يبطله فلا معنى للتطويل بذكره

فصل في جواز سماع المخاطب العام وان لم يسمع الخاص

اختلف الناس في هذه المسألة فقال قوم من الفقهاء ان تخصيص العام اذا لم يكن
في الادلة العقلية فلا يجوز ان يسمع العام الا مع الخاص بل يصرف الله تعالى
عن سماع ذلك الى حين سماع الخاص وهو قول ابي علي الجبائي وقول ابو هاشم
الاول وقال آخرون يجوز ان يسمع العام وان لم يسمع الخاص ويكون مكلفا
لطلب الخاص وتأمله في الاصول فان وجده عمل به والا عمل في ظاهر العام وهو
قول النظام وقول ابي هاشم الاخير والذي يدل على صحة المذهب الثاني انه
لا خلاف في حسن خطابه بالعام وفي ادلة العقل تخصيصه سواء استدل
المكلف بالعقل على ذلك او لم يستدل لان التمكن من معرفة المراد في الحالين
حاصل وكذلك الحكم اذا خاطبه بالعام وفي الاصول التخصيص سواء اسمعه
المخصص ام لا لان التمكن من العلم بالمراد حاصل واذا لم يقتض ما اتفقنا
عليه اباحة الجهل ولا كان مثلا لخطاب العربي بالزنجية فكذلك ما قلنا

فصل في ان تعليق الحكم بصفة لا يدل على انتفائه بانتفائها

اختلف الناس في ذلك فقال قوم ان انتفاء الصفة التي علق الحكم عليها
لا يدل على انتفاء الحكم فيما وجدت فيه من غير افادة الحكم في غيره نفيا ولا
اثباتا والى هذا المذهب ذهب ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم والمتكلمين
كلهم الا من لعله شذ منهم وهو الصحيح المستمر على الاصول وقد صرح
بهذا المذهب ابو العباس بن شريح وتبعه على ذلك جماعة من شيوخ

اصحاب الشافعي كابي بكر الفارسي والقفال وغيرهما وذكر ابو العباس بن سريج
ان الحكم اذا علق بصفة فانما يدل على ما تناوله لفظه اذا تجرد وقد يحصل فيه قرائن
تدل معها على ان ما عداه بخلافه نحو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا
وقوله جل اسمه وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن وقوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم وقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وقوله عليه السلام في سائمة
الغنم الزكوة قال وقد تقتضي ذلك ان حكم ما عداه مثل حكمه نحو قوله تعالى
ومن قتله منكم متعمدا وقوله تعالى ولا تقل لهما اف وقوله تعالى فلا تظلموا
فيهن انفسكم وهذا تصريح منه بالمذهب الصحيح وان القول اذا
تجرد لم يقتض نفيا ولا اثباتا فيما عدا المذكور وان بالقراين يعلم تارة النفي
واخرى الاثبات وقد اضاف ابن شريح قوله هذا الى الشافعي وتاول
كلامه المقتضي بخلاف ذلك وبناه عليه وذهب اكثر اصحاب الشافعي
وجمهورهم الى ان تعليق الحكم بصفة دال بمجرده على نفي الحكم عما ليس له تلك
الصفة ومنهم من ذهب الى ان الاسم في هذا الباب كالصفة ومنهم
من فرق بين الاسم والصفة والذي يدل على صحة ما اخترناه انه قد ثبت
ان تعليق الحكم بالاسم اللقب لا يدل على ان ما عداه بخلافه وثبت ان الصفة
كالاسم في الابانة والتمييز واذا ثبت هذان الامران صح مذهبنا والذي يدل
على الاول ان تعليق الحكم بالاسم لو دل على ان ما عداه بخلافه لوجب ان

بكون قول القايل زيد قايم وعمرو طويل والسكر حلو مجازا اسعد وكاية عن الحقيقة بانه قد
يشارك زيدا وعمروا فى القيام والطول غيرهما ويشارك السكر فى الحلاوة
غيره ويجب ايضا ان لا يمكن ان يتكلم بهذه الالفاظ على سبيل الحقيقة ومعلوم
ضرورة خلاف ذلك من مذهب اهل اللغة وان هذه الالفاظ حقيقة وانما
لا يجب كونها مجازا ويلزم على هذا المذهب ان يكون اكثر الكلام مجازا لان
الانسان اذا اضاف الى نفسه غلاما من قيام واكل وضرب وما جرى مجرى ذلك
ليس يضيف اليها الا ما له فيه مشارك والاضافة اليه يقتضى ظاهرها على مذهب
من قال بدليل الخطاب نفى ذلك الامر عمن عداه فلا تكون هذه الاوصاف
فى موضع من المواضع الا مجازا وهذا يقتضى ان الكلام كله مجاز ويدل ايضا
على ذلك ان من المعلوم انه لا يحسن ان يخبر مخبر بان زيدا طويل الا وهو
عالم بطوله فلو كان قوله زيد طويل كما يقتضى الاخبار عن طول زيد يقتضى
نفى الطول عن كل من عداه لوجب انه لا يحسن منه ان يخبر بان زيدا طويل
الا بعد ان يكون عالما بان غيره لا يشاركه فى الطول ويجب ان يكون علمه
بحال غير المذكور شرطا فى حسن الخبر كما كان علمه بحال المذكور شرطا فى حسن
الخبر ومعلوم خلاف ذلك وايضا فان الفاظ النفى مفارقة لالفاظ
الاثبات فى لغة العرب ولا يجوز ان يفهم من الفاظ الاثبات النفى
كما لا يفهم من لفظ النفى الاثبات وقولنا زيد طويل لفظه لفظ اثبات

فكيف يعقل منه نفى الحكم عن غير المذكور وليس هاهنا لفظ نفى ويمكن ان يستدل
بهذه الطريقة خاصة على ان تعليق الحكم بصفة لا يدل على نفيه عما ليست له من
غير حمل الصفة على الاسم ومما يقوى ايضا ما ذكرناه بان احدا من العلماء لم يقل
فى ذكر الاجناس الستة فى خبر الربا ان تعليق الحكم بها يدل على نفى الربا عن غيرها
لان العلماء بين رجلين احدهما يقول ببقاء غير هذه الاجناس على الاباحة والاخر
يقيس عليها غيرها فان تعلق من سوى بين الاسم والصفة بان جماعة من اهل
العلم استدلوا على ان غير الماء لا يطهر كالماء بقوله تعالى وانزلنا من السماء
ماء طهورا فنفوا الحكم عن غير الماء وهو معلق بالاسم لا بالصفة فالجواب
ان من فعل ذلك فقد اخطأ فى اللغة وقد حكينا ان فى الناس من يسوى
مخطئا بين الاسم والصفة فى تعلق الحكم بكل واحد منهما ويمكن ان يكون
من استدل بهذه الاية انما عول على ان الاسم فيها يجرى مجرى الصفة لان
مطلق اسم الماء يخالف مضافه فاجراه مجرى كون الابل سائمة وعاملة
واما الدلالة على ان الصفة كالاسم فى الحكم الذى ذكرناه فهى ان الغرض
فى وضع الاسماء فى اصل اللغة هو التمييز والتعريف وليمكنهم ان يخبروا
عمن غاب عنهم بالعبارة كما اخبروا عن الحاضر بالاشارة فوضعوا الاسماء
لهذا الغرض ولما وقع الاشتراك بالاتفاق فى الاسماء بطل الغرض الذى
هو التمييز والتعريف فاحتاجوا الى ادخال الصفات والحاقها بالاسماء

ليكون الاسم مع الصفة بمنزلة الاسم لو لم يقع فيه اشتراك ولولا الاشتراك الواقع
في الاسماء لما احتيج الى الصفة الا ترى انه لو لم يكن في العالم من اسمه زيد الا
شخص واحد لكفى في الاخبار عنه ان يقال قام زيد ولم يحتج الى ادخال
الصفة فبان بهذه الجملة ان الصفة كالاسم في الغرض وان الصفات
كبعض الاسماء فاذا ثبت ما ذكرناه في الاسم ثبت فيما يجري مجراه ويقوم مقامه
ومما يبين ان الاسم كالصفة ان المخبر قد يحتاج الى ان يخبر عن شخص بعينه
فيذكره بلقبه وقد يجوز ان يحتاج الى ان يخبر عنه في حال دون اخرى
فيذكره بصفته فصارت الصفة مميزة للاحوال كما ان الاسماء مميزة للاعيان
فحلا محلا واحدا في الحكم الذي ذكرناه ومما يدل ابتداء على بطلان
دليل الخطاب ان اللفظ على ما يتناوله او على ما يكون بان يتناوله اولى
فاما ان يدل على ما لم يتناوله ولا هو بالتناول اولى فمحال واذا كان الحكم
المعلق بصفة لم يتناول غير المذكور ولا هو بان يتناوله اولى لم يدل الا
على ما اقتضاه لفظه وشرح هذه الجملة ان قوله عليه السلام في سائمة
الغنم الزكوة معلوم حسا وادراكا انه لم يتناول المعلوفة ولا يمكن الخلاف
فيما يدخل تحت الحس ولا هو بتناولها اولى بدلالة انه لو قال عليه السلام
في سائمة الغنم الزكوة وفي معلوفتها لما كان متناقضا ومن شان اللفظ اذا
دل على ما لم يتناوله لفظه لكنه بان يتناوله اولى ان يمنع من التصريح بخلافه

الا ترى ان قوله تعالى ولا تقل لهما اف لما تناول النهي عن التافيف بلفظه
وكان بان يتناول سائر المكروه اولى لم يجز ان يسعه ويلحقه بان يقول
لا تقل لهما اف واضربهما واشتمهما لانه نقض لما تقدم فبان ان قوله عليه السلام
في سائمة الغنم الزكوة ليس يتناوله المعلوفة اولى والذي يدل على ان
اللفظ لا يدل على ما لا يتناوله ولا يكون بالتناول اولى انه لو دل على ذلك
لم يخص بدلوله لان ما لا يتناوله اللفظ لا يتناهى وليس بعضه بان
يدل عليه اللفظ مع عدم التناول باولى من بعض ومما يدل ايضا على ما
ذكرناه حسن استفهام القائل ضربت طوال غلماني ولقيت اشراف جيراني
فيقال له اضربت القصار من غلمانك او لم تضربهم ولقيت العامة
من جيرانك ام لم تلقهم فلو كان تعليق الحكم بالصفة يقتضي وضعه نفي
الحكم عما ليس له تلك الصفة كاقتضائه ثبوته لما له تلك الصفة لكان
هذا الاستفهام قبيحا كما يقبح ان يستفهم عن حكم ما يتعلق اللفظ به
فلو كان الامران مفهومين من اللفظ لاشتركا في حسن الاستفهام
وقبحه فان قيل انما يحسن الاستفهام عن ذلك لمن لم يقل بدليل
الخطاب فاما من تكلم بما ذكرتموه من الذاهبين الى دليل الخطاب فهو
لا يستفهم عن مراده الا على وجه واحد وهو ان يكون اراد على سبيل
المجاز خلاف ما يقتضيه دليل الخطاب فحسن استفهامه كذلك قلنا

حسن استفهام كل قايل الطلق مثل هذا الخطاب معلوم ضرورة سوآء علمنا
مذهبه في دليل الخطاب او شككنا فيه واهل اللغة يستفهم بعضهم
بعضاً مثل هذا الخطاب وليس لهم مذهب مخصوص في دليل الخطاب
فاما تجويزنا ان يكون المخاطب عدل عن الحقيقة الى المجاز وان هذا هو
علة حسن الاستفهام فباطل لانه يقتضي حسن دخول الاستفهام في
كل كلام لانه لا كلام نسمعه الا ونحن نجوز من طريق التقدير ان يكون
المخاطب به اراد المجاز ولم يرد الحقيقة وقد علمنا بقبح الاستفهام في
مواضع كثيرة دلالة على فساد هذه العلة على ان المخاطب لنا اذا كان حكيما
واراد المجاز بخطابه قرن به ما يدل على انه متجوز ولا يحسن منه الاطلاق
وقد استدل المخالف لنا في هذه المسالة باشيآء منها ان تعليق الحكم
بالسوم لو لم يدل على انتفائه اذا انتفت الصفة لم يكن لتعليقه بالسوم معنى
وكان عبثا ومنها ان تعليق الحكم بالسوم يجري مجرى الاستثنآء من الغنم
ويقوم مقامه قوله ليس في الغنم الا السايمة الزكوة فكما انه لو قال ذلك
لوجب ان تكون الجملة المستثنى منها بخلاف الاستثنآء فكذلك
تعليق الحكم بصفة ومنها ان تعليق الحكم بالشرط لما دل على
انتفائه بانتفآء الشرط فكذلك الصفة والجامع بينهما ان كل واحد منهما
كالآخر في التخصيص لانه لا فرق بين ان يقول في سايمة الغنم الزكوة

وبين

وبين ان يقول فيها اذا كانت سايمة الزكوة ومنها ما روي عن النبي صلى الله
عليه وآله عند نزول قوله استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين
مرة فلن يغفر الله لهم انه قال لازيدن على السبعين فلو لم يعلم عليه السلام
من جهة دليل الخطاب ان ما فوق السبعين بخلافها لم يقل ذلك ومنها تعلقهم
بما روي عن عمر بن الخطاب ان يعلى بن منية ساله فقال له ما بالنا نقصر وقد
امنا فقال له عجبت مما عجبت منه فسالت عنه رسول الله صلى الله عليه وآله
فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فتعجبهما من ذلك
يدل على انهما فهما من تعلق القصر بالخوف ان حال الامن بخلافه ومنها
ما روي ان الصحابة كلهم قالوا الماء من الماء منسوخ ولا يكون ذلك منسوخا
الا من جهة دليل الخطاب وان لفظ الخبر يقتضي نفي وجوب الاغتسال
بالماء من غير انزال الماء ومنها ان الامة انما رجعت في ان التيمم لا يجب
الا عند عدم الماء الى ظاهر قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وكذلك الصيام
في الكفارة وانه لا يجزي الا عند عدم الرقبة انما رجع فيه الى الظاهر
والجواب عن الاول ان في تعليق الحكم بالسوم فايدة لانا به نعلم
وجوب الزكوة في السايمة وما كنا نعلم ذلك قبله ويجوز ان يكون حكم المعلوفة
في الزكوة حكم السايمة وان علمناه بدليل آخر وليس يمتنع في الحكمين المتماثلين
ان يعلما بدليلين مختلفين بحسب المصلحة الا ترى ان حكم ما لا يقع

النص عليه من الاجناس في الربو حكم المنصوص عليه ومع ذلك دلنا على ثبوت
الربو في الاجناس المذكوره بالنص ووكلنا في اثباته في غيرها الى دلالة
اخرى من قياس او غيره والجواب عن الثاني ان الاستثناء من
العموم لم يدل بلفظ نفسه على ان ما لم يتناوله بخلاف حكمه وانما دل العموم على
دخول الكل فيه فلما اخرج الاستثناء بعض ما تناوله العموم علمنا حكم المستثنى
بلفظ الاستثناء وتناوله لما تناوله وعلمنا ان حكم ما لم يتناوله بخلافه بلفظ
العموم مثال ذلك ان القايل اذا قال ضربت القوم الا زيدا فانا انما
نعلم بالاستثناء ان زيدا ليس بمضروب ونعلم ان ما عداه من القوم مضروب
بظاهر العموم لا من دليل الخطاب في الاستثناء وليس هذا موجودا في
قوله عليه السلام في سائمة الغنم الزكوة لانه عليه السلام ما استثنى من جملة
مذكورة ولو كان لسائمة الغنم اسم يختص بها من غير اضافة الى الغنم لتعلق
الزكوة به وليس كل شي معناه معنى الاستثناء له حكم الاستثناء لان للاستثناء
الفاظا موضوعة له فما لم يدخل فيه لم يكن مستثنى منه ولا يكون الاستثناء
واردا الا على جملة مستقلة بنفسها وكل هذا اذا وجبت مراعاته لم يجز ان
يجري قوله عليه السلام في سائمة الغنم الزكاة مجرى الجمل المستثنى منها
والجواب عن الثالث ان الشرط عندنا كالصفه في انه لا يدل على
ان ما عداه بخلافه وبمجرد الشرط لا يعلم ذلك وانما يعلم في بعض المواضع بدليل

منفصل لان تاثير الشرط ان يتعلق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب
عنه شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج من ان يكون شرطا الا ترى ان قوله
تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم انما منع من قبول الشاهد
الواحد حتى ينضم اليه الاخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول
ثم يعلم ان ضم امراتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم يعلم
بدليل ان ضم اليمين الى الشاهد الواحد يقوم مقام الثاني فنيابة بعض
الشروط عن بعض اكثر من ان يحصى والصحيح ان الحكم اذا علق بغاية
او عدد فانه لا يدل بنفسه على ان ما عداه بخلافه لانا انما نعلم ان ما زاد
على الثمانين في حد القاذف لا يجوز لان نفي ما زاد على ذلك محظور
بالعقل فاذا وردت العباده بعدد مخصوص خرجنا عن الحظر بدلالة
وبقينا فيما زاد على ذلك العدد على حكم الاصل وهو الحظر وكذلك
اذا قال الرجل لغلامه اعط زيدا مائة درهم فانا نعلم حظر الزايد على
المذكور بالاصل ولو قال اعطيت فلانا مائة لم يدل لفظا ولا عقلا على انه
لم يعطه اكثر من ذلك فاما تعليق الحكم بغاية فانما يدل على ثبوته
الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه او اثباته بدليل وانما علمنا
في قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط
الاسود وقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله سبحانه حتى يطهرن

ان ما بعد الغاية بخلافها بدليل وما يعلم بدليل غير ما يدل اللفظ عليه كما نعلم ان ما
عدا السائمة بخلافها في الزكوة وانما علمناه بدليل ومن فرق بين تعليق الحكم
بصفة وبين تعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه
بين امرين لا فرق بينهما فاذا قال فاى معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا واى
معنى لقوله عليه السلام في سائمة الغنم الزكوة والمعلوفة مثلها فان قيل
لا يمتنع ان تكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا
النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل آخر قلنا كذلك لا يمتنع فيما
علق بغاية حرفا بحرف والصحيح ان تعليق الحكم بالصفة لا يدل على
ان ما عداه بخلافه على كل حال بخلاف قول من يقول انه يدل على ذلك
اذا كان بيانا وانما قلنا ذلك لان ما وضع له القول لا يختلف بان
يكون مبتدأ او بيانا واذا لم يدل تعليق الحكم بالصفة على نفي ما عداه فانما
لم يدل على ذلك بشيء يرجع الى اللفظ فهو في كل موضع كذلك والجواب
عن الرابع ان ما طريقه العلم لا يرجع فيه الى الاخبار الاحاد لا سيما اذا كانت
ضعيفة وهذا الخبر يتضمن انه عليه السلام يستغفر للكفار وذلك
لا يجوز واكثر ما فيه انه عليه السلام عقل ان ما فوق السبعين بخلاف
السبعين فمن اين انه فهم ذلك من ظاهر الخبر من غير دليل سواه ويقابل

ان يقول

ان يقول ان الاستغفار لهم كان في الاصل مباحا فلما ورد النص بحظر
السبعين بقي ما زاد عليه على الاصل وقد روي في هذا الخبر انه عليه السلام
قال لو علمت اني ان زدت على السبعين يغفر الله لهم لفعلت وعلى
هذه الرواية لا شبهة في الخبر والنبي عليه السلام افصح وافطن لاغراض
العرب من ان يجوز عليه مثل ذلك لان معنى الاية النهي عن الاستغفار للكفار
فلذلك لو اكثرت في الاستغفار للكفار ما غفر الله لهم فعبر عن الاكثار
بالسبعين ولا فرق بينها وبين من زاد عليها كما يقول العرب لو جئتني
سبعين مرة ما جئتك ولا فرق بين الاعداد المختلفة في هذا الغرض
فكانه يقول لو جئتني كثيرا او قليلا ما جئتك واى عدد تضمنه
لفظه فهو كغيره والجواب عن الخامس انه ايضا خبر واحد
لا يحتج بمثله في هذا الموضع ومع ذلك لا يدل على موضع الخلاف
لانا لا نعلم ان تعجبهما من القصر مع زوال الخوف هو لاجل تعليق القصر
بالخوف ويجوز ان يكون تعجبهما لانهما عقلا من الايات الواردات
في ايجاب الصلوة وجوب الاتمام في كل حال واعتقدا ان المستثنى من
ذلك هو حال الخوف فتعجبا لهذا الوجه والجواب عن السادس
انه اذا صح قولهم ان الماء من الماء منسوخ من اين انهم عقلوا من ظاهره
نفي وجوب الغسل من غير الماء ولعلهم علموه بدليل سوى اللفظ لانهم

اذا حكموا بانه منسوخ فلا بد من ان يكونوا قد فهموا ان ما عداه بخلافه فمن اين
انهم فهموا ذلك باللفظ دون دليل آخر وقد روى هذا الخبر بلفظ آخر
وهو انما الماء من الماء ويدخل لفظه انما يعلم ان ما عداه بخلافه لان القايل
اذا قال انما لك عندي درهم يفهم من قوله وليس لك سواه وعلى هذا الوجه
تعلق ابن عباس رحمه الله في نفي الربا عن غير النسية لقوله عليه السلام
انما الربا في النسية وقد روى هذا الخبر بلفظ آخر وهو انه عليه السلام
قال لا ماء الا من الماء وعلى هذا اللفظ لا شبهة في ان الصحابة لم
جهة قولها في هذا الخبر انه منسوخ وهل النسخ تناوله او دليله او ما
علم منه بقرينه وقد علمنا ان المذكور من الحكم في اللفظ وهو وجوب الغسل
بالماء من انزال الماء ليس بمنسوخ فمن اين ان النسخ تناول دليل اللفظ
دون ما علم بقرينة وليس لهم ان يقولوا المراد بذلك الاقتصار من الماء
على الماء لانهم ليسوا باولى منا ان نقول المراد به التوضؤ من الماء منسوخ
بوجوب الاغتسال فقد روى انهم كانوا يتوضون من التقاء الختانين
فاوجب عليه السلام في ذلك والجواب عن السابع ان آية التيمم وآية الكفارات
بين فيهما حكم الاصل وحكم البدل لانه تعالى اوجب الطهارة عند وجود
الماء واوجب التيمم عند عدمه وكذلك في الكفارة لانه اوجب الرقبة
في الاصل وعند عدمها اوجب الصيام فعلمنا حكم البدل والمبدل

جميعا بالنص وليس لدليل الخطاب في هذا مدخل

باب الكلام في النسخ وما يتعلق به

فصل في حد النسخ ومهم احكامه

اعلم انه لا حاجة بنا الى
بيان معنى النسخ في اصل اللغة ففي ذلك اختلاف لا فايدة في بيان الصحيح
منه والمحتاج اليه بيان حده في الشرع وعلى مقتضى الادلة الشرعية والدليل
الموصوف بانه ناسخ هو ما دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص الاول
غير ثابت في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتا بالنص الاول مع تراخيه
عنه والذي يجب العلم به وتقريره في النفس المعاني التي بني حد النسخ
عليها ثم يكون العبارة بحسب ما تقرر من المعاني والتكليف على ضربين
احدهما مستمر والآخر لا يستمر فيما لا يستمر لا يدخل النسخ فيه
والمستمر على ضربين احدهما ان يكون الذي به يعلم اثباته واستمراره
به يعلم زواله عند غايته ولا مدخل للنسخ في ذلك والضرب الثاني يعلم
بالنص او بقرائنه استمراره ويحتاج في معرفة زواله الى امر سواه
وذلك على ضربين احدهما ان يكون ما علم زواله به يعلم عقلا كالعجز
والتعذر ولا مدخل ايضا للنسخ في ذلك والقسم الآخر يعلم زواله
بدليل شرعي والنسخ يدخل في هذا الوجه خاصة واذا تحصلت هذه
الجملة فالواجب في العبارة ان تقع بحسبها وذلك ان نحد النسخ بانه

ما دلّ على تغيير طريقة الحكم الثابت بالنص الاول في باب الاستمرار لان ذكر الطريقة
في الحد حسن ان المعتزلة لم يلحق نفس المراد وانما يلحق الايجاب وكان الدليل الناسخ
كشف عن تغير الايجاب والدليل على الحقيقة هو الموصوف بانه ناسخ واذا
وصفوه تعالى بانه ناسخ للاحكام فمن حيث فعل تعالى ما هو نسخ واذا قيل في الحكم
انه ناسخ فمن حيث كان دليلا ولذلك لا يكون نسخا الا مع المضادة فاما
المنسوخ فهو الدليل الذي تغير حكمه بالدليل الناسخ وقد يوصف ايضا الحكم
بذلك لانه المقصود بالدلالة ولانه هو الذي يتغير واعلم ان الناسخ والمنسوخ
معا يجب ان يكونا شرعيين ولا يكونا عقليين ولا احدهما لانه لا يقال ان
تحريم الخمر نسخ اباحتها ولان الموت نسخ عن المكلف ما كان كلفه لما كانت
هذه الاحكام عقلية ومن حق الناسخ ان يكون المراد به غير المراد بالمنسوخ
وسياتي بيان ذلك فيما بعد بمشية الله تعالى ومن حقه ان يكون منفصلا
من المنسوخ ولا يوصف بهذه الصفة مع الاتصال ولا خلاف في ذلك
ومن شرطه ان لا يكون موقتا بغاية تقتضي ارتفاع ذلك الحكم والموقت
بغاية على ضربين احدهما ان يعلم باللفظ من غير حاجة الى غيره كقوله تعالى
ثم اتموا الصيام الى الليل والضرب الآخر ان يعلم الغاية على سبيل الجملة
ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي نحو قوله تعالى دوموا على هذا الفعل
الى ان ننسخه عنكم والدليل الشرعي الوارد بزوال الحكم يوصف بانه ناسخ ومن شرط

النسخ ان يكون في الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال وينقسم الى ثلثة اقسام
احدها ان يزول الحكم لا الى بدل والثاني ان يزول الى بدل يضاده
ويكون نسخا والثالث ان يزول الى بدل يخالفه فاما زواله الى بدل فانما
يكون نسخا لانه علم به ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم مرتفع في المستقبل
ولانه اذا زال الى بدل فالذي اوجب كونه منسوخا زواله لا ثبوت البدل
لانه ان ثبت من دون زوال الاول لم يكن نسخا ومن حق هذا الضرب
الا يعلم نسخه الا بدليل دون الاحكام فاما ما يرتفع الى بدل يخالف
فمن حقه ايضا ان لا يعلم الا بدليل سوى الحكم لان الحكم اذا لم ينافيه
لم يعلم به كونه منسوخا ومثاله ما روي في وجوب صوم شهر رمضان
انه نسخ وجوب صوم عاشورا وان الزكوة نسخ وجوبها سائر الحقوق
ومتى قيل ومتى قيل فيما هذه حاله ان كذا نسخ بكذا فمجاز والمراد به انه عند
علم نسخ الاول واما النسخ بحكم يضاده لان تضاد الحكمين دليل على
زوال احدهما بالآخر من حيث علم انهما لا يصح ان يجتمعا في التكليف ولا
شبهة في ان الحظر يضاد الاباحة والندب الوجوب والوجوب ايضا
في حكم الضد للندب والاباحة لان كونه مباحا يقتضي نفي ما له يكون ندبا
وواجبا وكونه ندبا يقتضي نفي ما يكون له واجبا ومن شرط الناسخ ان يكون
في وقوع العلم به كالمنسوخ وسياتي بيان ذلك في ابطال النسخ بخبر الواحد

بمشيئة الله تعالى وليس من شرط الناسخ ان يكون لفظ المنسوخ متناولا له لانه
لا فرق بين ان يعلم استمرار الحكم بظاهر الخطاب او يعلم ذلك بقرينة وليس من شرطه
الا يتاخر عن المنسوخ كما قلنا في تخصيص العام وبيان المجمل عند من ذهب الى
ذلك بل الناسخ يجب تاخره كما صرحنا به في حده وليس من شرط النسخ التنبيه
في حال الخطاب الجملة عليه على ما ظنه بعضهم وذلك انه لا وجه لوجوب ذلك
بل هو موقوف على المصلحة فربما اقتضته وربما لم تقتضه وليس من شرطه
الا يكون اللفظ مقتضيا للتابيد فمن الناس من ذهب الى انه تعالى لو قال
افعلوا الصلوة ابدا ما جاز النسخ وانما يجوز مع الاطلاق وهذا باطل لان لفظه
التابيد في التعارف يقتضي التوقيت كقول القايل لازم الغريم ابدا وتعلم
العلم ابدا وقد ثبت ان التكليف منقطع وان انقطاعه متوقع من وجوه فكيف
يمنع هذا اللفظ من النسخ ولو منع من ذلك لمنع من العجز ووجوه التعذر
وليس من شرط النسخ الا يقع الا بما هو اخف في التكليف على ما ذهب اليه
بعض اهل الظاهر وذلك ان التكليف على سبيل الابتداء وعلى جهة النسخ
انما هو تابع للمصلحة وقد تتفق المصلحة في الاشق والاخف معا وفي الاشق
من زيادة التعريض للثواب ما ليس في الاخف والشبهة في هذا ضعيفة
جدا وقد ذكر من وقوع النسخ في القرآن بما هو اشق منه ما فيه كفاية وهو معروف

فصل في الفصل بين النسخ والبدا والتخصيص

اعلم ان البدا في موضع اللغة هو الظهور وانما يقال بدا لفلان في كذا اذا ظهر
له من علم او ظن ما لم يكن ظاهرا وللبدا شرايط وهي اربعة ان يكون الفعل
المامور به واحدا والمكلف واحدا والوجه كذلك والوقت كذلك فما
اختص بهذه الوجوه الاربعة من امر بعد نهي او نهي بعد امر اقتضى البدا
وانما قلنا ان ذلك يدل على البدا لانه لا وجه له الا تغير حال المكلف في العلم
او الظن لانه لو كانت حاله على ما كانت عليه لما امر بعين ما نهى عنه او نهى
عن نفسه ما امر به مع باقي الشرايط وكان ابو هاشم يمنع في الله تعالى ان يامر
بما نهى عنه مع باقي الشرايط لوجهين احدهما لانه دلالة البدا والاخر
لانه يقتضي اضافة قبح اليه تعالى اما للامر او النهي وهو احد قولي ابي علي
والقول الاخر له انه يمنع من وقوعه منه تعالى للوجه الاخير الذي
ذكرناه من اقتضائه اضافة قبح اليه تعالى لان البدا لا يتصور فيمن
هو عالم لنفسه والاولى ان يمنع منه للوجهين لان ما من شانه ان يدل
على امر من الامور لا اختيار القديم تعالى مع فقد مدلوله لان ذلك يجري
مجرى فعل كل قبيح الا ترى ان فعله تعالى ما يطابق اقتراح الطالب
لتصديقه لما كان دلالة التصديق لم يجز ان يفعله مع الكذاب لانه
يدل على خلاف ما الحال عليه والنسخ انما يخالف البدا بتغاير الفعلين وبان
الفعل المامور به غير المنهي عنه واذا تغاير الفعلان فلا بد من تغاير الوجهين

نكان النسخ مخالف البدا بتغاير الفعلين والوقتين فاما الفرق بين النسخ و التخصيص
فقد مضى فيما تقدم فلا وجه لاعادته **فصل فيما يصح فيه**
معنى النسخ من افعال المكلف اعلم ان معنى النسخ انما يصح دخوله في حكم
مستمر لان ما لم يستمر لا يدخل فيه معنى النسخ ولا النسخ نفسه ولا بد ايضا
ان يكون مما يصح تغيره بعد استمراره لانه متى كان مما استمر على حالة
واحدة لم يصح دخول النسخ ولا معناه فيه ويختص النسخ نفسه بان يكون
الحكم المستمر ثابتا بالشرع وكذلك نعاله متى زال وما يجب استمراره على
وجه واحد من الافعال ينقسم الى قسمين احدهما ان يكون وجب استمراره
لصفة هو عليها كوجوب الانصاف وقبح الكذب والجهل والقسم
الآخر لا يجوز تغيره من حيث كان كونه لطفا لا يتغير كالمعرفة بالله تعالى
وعدله وتوحيده والذي يجوز تغيره من الافعال نحو الضرر والنفع والقيام
والقعود ووجوه التصرف لانه قد يحسن تارة ويقبح اخرى فمعنى
النسخ يجوز دخوله فيه فاما نفس النسخ فانما يدخل فيما تقدم ذكره
فيما يثبت حكمه شرعا ويدل ايضا كذلك **فصل فيما**
يحسن من النهي بعد الامر والنهي ٥ اعلم ان الامر والنهي لا يخلوان
من ان يكون متناولهما واحدا او متغايرا فان كان واحدا فلن يحسنا الا على
وجه واحد وهو ان يامر بالفعل على وجه وينهى عنه على وجه آخر ووجوهه

وجوهه كثيرة يصح ان ينهى عن ايقاعه على بعضها او يوصي بذلك فاما
اذا تغاير المتناول فهو على قسمين احدهما ان يكون المكلف ايضا متغايرا
فيحسن الامر باحدهما والنهي عن الآخر على كل وجه اذا قبح احدهما وحسن
الآخر والقسم الثاني ان يكون المكلف واحدا وينقسم الى قسمين احدهما
ان لا يتميز له احد الفعلين من الآخر بان تكون الصورة واحدة والوجه
واحدا فلا يجوز ان يامره تعالى باحدهما وينهاه عن الآخر مع فقد التمييز
فاما اذا تميز له احدهما من الآخر حسن الامر والنهي بحسب الحسن والقبح

فصل في الدلالة على جواز نسخ الشرايع

اعلم انه لا خلاف بين المسلمين في هذه المسالة وانما الخلاف فيها مع
اليهود ولا معنى الكلام على اليهود في ابواب اصول الفقه وقد تكلمنا
عليهم في كتابنا المعروف بالذخيرة وغيره بما فيه كفاية ومن شذ من جملة
المسلمين فخالف في هذه المسالة فانما خلافه يرجع الى عبارة ولا مضايقة في العبارات
مع سلامة المعاني وقد ورد في الشرع من نسخ القبلة والعدة بالعدة ما هو واضح
واذا كان الشرع تابعا للمصلحة فلا بد مع تغيرها من النسخ **فصل**
في دخول النسخ في الاخبار اعلم ان النسخ اذا دخل
في الامر والنهي فانما هو على الحقيقة داخل على مقتضاهما ومتناولهما لا عليهما
انفسهما والخبر في هذا الحكم كالامر والنهي لان مقتضاهما واذا كان جواز النسخ

في فعل المكلف انما صح لامر يرجع الى تغير احوال الفعل في المصلحة لا لامر يرجع الى صفة
الدليل فلا فرق اذا تغيرت المصلحة بين ان يدل على ذلك من حالها بما هو خبر
او امر او نهي وقد بينا ان قول القائل افعل كقوله اريد منك ان تفعل وان
قوله لا تفعل بمنزلة قوله اني اكره ان تفعل وهذه الجملة تقتضي جواز دخول
النسخ في مقتضى الاخبار كما دخلت في مقتضى الامر والنهي واذا قيل ان
الخبر متى دخله النسخ اقتضى تجويز الكذب قلنا والامر متى دخله النسخ
اوجب البدا واذا قيل ان النسخ لا يتناول عين ما اريد بالامر قلنا
مثل ذلك في الخبر وانما قال المتكلمون قديما ان النسخ لا يدخل في
الاخبار وارادوا الخبر عما كان ويكون مما لا يتعلق بالتكليف ولا شبهة في
جواز ان يدل الله تعالى على جميع الاحكام الشرعية بالاخبار ومعلوم ان
النسخ لو كان الامر على ما قدرناه متاتٍ في الشريعة فوضح ان الامر على
ما ذكرناه فاما دخول معنى النسخ في نفس الاخبار فجايز لانه لا خبر كلفنا
تعالى ان نفعله الا ويجوز ان يزيل عنا التكليف في امثاله حتى الخبر
عن التوحيد الا ترى ان الجنب قد منع من قراءة القرآن وقد كان يجوز
مثله في الشهادتين وكون هذا الخبر صدقا لا يمنع من ازالة التعبد به اذا
عرض في ذلك ان يكون مفسدة فان قيل اتجيزون مثل ذلك في العلم والاعتقاد
قلنا اما العلم الذي علمنا وجوبه لكونه مصلحة لا يتغير كالمعرفة بالله تعالى

فلا يجوز فيه النسخ لامتناع تغير حاله في وجه الوجوب واما العلم بغيره
فيجوز ان يكون مفسدة وذلك وجه قبيح فدخول النسخ فيه جايز

فصل في جواز نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ التلاوة دونه

اعلم ان الحكم والتلاوة عبادتان تتبعان المصلحة فجايز دخول النسخ فيهما
معا وفي كل واحدة دون الاخرى بحسب ما يقتضيه المصلحة ومثال نسخ
الحكم دون التلاوة نسخ الاعتداد بالحول وتقديم الصدقة امام المناجاة
ومثال نسخ التلاوة دون الحكم غير مقطوع به لانه من جهة خبر الاحاد
وهو ما روي ان من جملة القرآن والشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
البتة فنسخت تلاوة ذلك ومثال نسخ الحكم والتلاوة معا موجود ايضا
في اخبار الاحاد وهو ما روي عن عايشة انها قالت كان فيما انزل الله
سبحانه عشر رضعات يحرمن فنسخن بخمس وان ذلك كان يتلى

فصل في جواز نسخ العبادة قبل فعلها

اعلم ان الشبهة
في هذه المسالة كالمرتفعة وانما المشتبه المسالة التي تلي هذا الفصل
ولا بد من بيان الحق فيما يشتبه وما لا يشتبه والصحيح ان نسخ الشيء
قبل فعله وبعد مضي وقته جايز لان الله تعالى قد يحسن ان يامر
بالفعل من يعصيه كما يحسن ان يامر من يطيعه واذا كان لو امر فاطاع
لجاز النسخ بلا خلاف فكذلك اذا امر فعصى لان بالطاعة والمعصية

لا بتغير حسن النسخ التابع لتعريف المصالح في المستقبل وايضا فقد دللنا
على ان الشرايع لازمة للكفار فالنسخ قد تناولهم وان عصوا ولم يفعلوا
واذا جاز ذلك فيهم جاز في غيرهم **فصل في انه لا يجوز نسخ الشي قبل وقت فعله**
اختلف الناس في ذلك فذهب قوم من المتكلمين ومن اصحاب الشافعي الى
انه جايز ان تنسخ العبادة قبل وقت فعلها وذهب اكثر المتكلمين واصحاب
ابو حنيفه وبعض اصحاب الشافعي الى انه غير جايز وهو الصحيح والذي يدل
عليه وجهان احدهما انه يقتضي البدا لان شرط البدا التي تقدم ذكرها
حاصلة هاهنا والوجه الاخر ان ذلك يقتضي اضافة قبيح الى الله تعالى
اما الامر او النهي لان الفعل لا يخلو من ان يكون قبيحا فالامر به قبيح او
حسنا فيكون النهي عنه قبيحا وليس لهم ان يقولوا ان المكلف ليس بواحد
ولا الوقت لانه ابطال المسالة من حيث كان الخلاف في هل يجوز ان ينسخ
عن مكلف بعينه ما امر به في وقت بعينه بالنهي قبل حضور الوقت فعدلوا
عن ذلك الى الشرطين الاخرين اما كون الفعل واحدا او كون الوجه او الشرط
واحدا وتغاير الفعل لا يمكن فيه الا وجوه ثلثة احدها ان النهي يتناول
للفعل والامر الاول تناول الاعتقاد وثانيها ان النهي تناول مثل
الفعل الذي تناوله الامر الاول وثالثها ان يتناول الثاني خلاف
ما تناوله الاول لانه لا يمكنه ان يقول تناول ضد ما تناوله الاول

لانه يوجب انه تعالى لم يكن ناهيا عن ضد ما يوجبه ويلزمه وصار الآن ناهيا
عنه وضد الواجب لا يجوز ان يتغير فلا مدخل لذلك في النسخ والذي يبطل
ان يكون النهي تناول مثل ما تناوله الامر ان الفعلين اذا اختصا بوقت واحد
والوجه واحد لم يجز ان يكون احدهما مصلحة والاخر مفسدة والامر الاول
يجمعهما وكذلك النهي الثاني ولان التمييز بينهما غير ممكن فلا يجوز ان يتناول
التكليف احدهما دون الاخر واما الاعتقاد فانهم يقولون انه تعالى
امر بالفعل الاول واراد الاعتقاد وتناول النهي بعده نفس الفعل والجواب
عنه ان لفظ الامر تناول الفعل فكيف يحمله على الاعتقاد ويعدل عن الظاهر
وهذا الوجه يسقط الخلاف في المسالة لانه امر بشي ونهي عن غيره
والخلاف انما هو في ان ينهى عن نفس ما امر به ثم هذا الاعتقاد لا يخلو
من ان يكون اعتقادا لوجوب الفعل او لانا نفعله لا محالة فان كان
اعتقادا لوجوبه فذلك يقتضي وجوب الفعل وقبح النهي عنه وان
كان اعتقادا لان المكلف يفعله لا محالة فذلك محال لان المكلف
يجوز الاخترام والمنع فان قيل هو امر باعتقاد وجوب الفعل بشرط
استمرار حكم الامر او بان لا يرد النهي قلنا هذا الاشتراط يمكن ان يقال
في نفس الفعل ولا يحتاج الى ذكر الاعتقاد وبعد فان الاعتقاد تابع
للفعل فان وجب الفعل مطلقا كان الاعتقاد كذلك وان كان شروطا

فالاعتقاد مثله لانه تابع له والشرط المذكور ان دخل في الاعتقاد فلا بد من دخوله
في الفعل نفسه والذي يفسد ان يكون لهذا الشرط تاثير ان بقاء الامر وانتفاء
النهي لا يكونان وجها في قبح الفعل ولا حسنه ولا يوثران في وقوعه على وجه
يقتضي مصلحة او مفسدة ولا يجري ذلك مجرى ما نقول له من ان الله تعالى
لو امر بالصلوة في وقت مخصوص على جهة العبادة له ونهى عنها في
ذلك الوقت على جهة العبادة لغيره لان هذين الوجهين معقولان ولهما تاثير
في الحسن والقبح وليس كذلك بقاء الامر وانتفاء النهي لان الفعل لا يحسن
بالامر ولا يقبح بالنهي ولا لهما تاثير في الوجوه التي يقع عليها ويمكن ان
يعترض هذا الكلام بان يقال الامر والنهي وان لم يقتضيا قبح فعل ولا حسنه
ولم يوثرا في وجه يقع الفعل عليه فلا بد اذا وقعا من الحكيم تعالى من ان يدلا
فالامر اذا وقع يدل على حسن الفعل والنهي على قبحه واذا دلا على قبح او حسن
فلا بد من ثبوت وجه يقتضي اما القبح او الحسن لان الدلالة لا تدل
الا على صحة الا ترى ان الامر والنهي وان كانا عندنا لا يوثران فانا كلنا
نستدل بامر الله تعالى على كون الفعل واقعا على وجه يستحق به الثواب
وبنهيه على قبحه وكونه مما يستحق به العقاب ونعلم على جهة الجملة ان كل
شيء اوجب علينا في الشرع فلا بد فيه من وجه وجوب وكل محرم فلا بد فيه
من وجه قبح وان كنا لا نعلم جهات الوجوب والقبح على سبيل التفصيل بل

الامر والنهى

الامر والنهي يوثران في تلك الجهات بل يدلان عليهما فما المنكر على هذا من ان
يامر الله تعالى المكلف بالصلوة في وقت زوال الشمس ويكون هذه الصلوة واجبة
في الوقت المضروب متى استمر حكم الامر بها ولم يرد نهي عنه وان ورد النهي
عنها دل تغير حالها واختصاصها بوجه يقبح عليه فاذا امر بالصلوة
اعتقد وجوبها عليه متى لم ينه عنها فاذا ورد النهي اعتقد قبحها ويكون الغرض
في هذا التكليف مصلحة المكلف كانا قدرنا انه تعالى علم انه ان كلفه على هذا
الوجه كان مصلحة له في واجب عليه يفعله او قبيح يجتنبه والجواب
ان هذه الصلوة المامور بها عند زوال الشمس لا تخلو من ان يكون فعلها
في هذا الوقت مصلحة في الدين او مفسدة فان كانت مصلحة فبورود
النهي لا يتغير حالها ويجب قبح النهي المتناول لها وان كانت مفسدة
في نفسها فتناول الامر او باستمراره لا يتغير حالها فيجب قبحها وقبح
الامر المتناول لها اللهم الا ان يقال لهذه الصلوة في هذا الوقت المخصوص
وجهان يقع كل واحد منهما فتكون متى وقعت على احدهما واجبة
فاذا وقعت على الاخر قبيحة ويكون الامر متناولا لها على جهة الحسن والنهي
متناولا لها على جهة القبح وهذا ان قيل باطل لانه لو كانت لهذه الصلوة
جهتان تقع عليهما لوجب تمييز ذلك للمكلف واعلامه اياه ليفصل
بين جهة الحسن وجهة القبح كما فصل بين جهة كون هذه الصلوة عبادة

لله تعالى وكونها عبادة لغيره وبين وقوعها بطهارة ونية مخصوصة وبين
وقوعها على خلاف ذلك وتميز له فما ذكرناه جهة الحسن من جهة القبح
فقد كان يجب ان يتميز له ايضا الجهة التي يكون هذه الصلوة عليها
مصلحة من جهة كونها مفسدة فلما قيل له صل الظهر بطهارة وبنية مخصوصة
ولم يشترط له شيئا زايدا على الشرايط الشرعية المعقولة علمنا ان الصلوة
على هذه الشروط متى وقعت في هذه الوقت كانت مصلحة فيقبح النهي
عنها وهذه غاية ما بلغ الايهام كثرة تكرر الكلام على هذه المسالة في الكتب
المختلفة وقد تعلق من خالف في هذه المسالة باشيآء اولها قوله تعالى
يمحو الله ما يشآء ويثبت ويدخل في هذا الظاهر موضع الخلاف وثانيها
امره تعالى لابرهيم عليه السلام بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل
وفداه بذبح وثالثها ما روي في ليلة المعراج من ان الله تعالى اوجب في
اليوم والليلة خمسين صلاة ثم راجع النبي عليه السلام الى ان عادت الى
خمس وهذا نسخ قبل وقت الفعل ورابعها ان النسخ انما ياتي
فيما لم يفعل وما فعل كيف ينسخ وخامسها انه اذا جاز منع المكلف
مما امر به بالاخترام فكذلك يجوز بالنهي والا فما الفرق بين الامرين
وسادسها ان السيد منا قد يامر عبده بالتجارة ويعزها بشرط الا ينهاه
وسابعها ان الطهارة انما تجب لوجوب الصلوة ومع ذلك فقد

يمنع المكلف بالموت عن الصلوة وان كان قد توضا فاي فرق بين منعه
بالموت ومنعه بالنهي وثامنها ما روي من قوله عليه السلام في صفة
مكة احلت لي ساعة من نهار ثم لم يمنع منه عليه السلام قتال في ساعة
ولا ساعات والجواب عما تعلقوا به اولا ان ظاهر الاية يقتضي
محوا واثباتا على الحقيقة وذلك لا يليق بالنسخ وان استعمل فيه
على جهة المجاز ولا شبه بظاهر الاية ما روي من انه تعالى يمحو
من اللوح المحفوظ ما يشآء ويثبت ما يشآء لما يتعلق بذلك من صلاح
الملائكة وان عدلنا عن الظاهر وحملنا على النسخ فليس فيه انه يمحو
نفس ما اثبته ونحن نقول انه ينسخ الشرايع على الوجه الصحيح فاذا
حملنا الاية على النسخ فهي كالمجمل من غير تفصيل والجواب عما تعلقوا
به ثانيا انه تعالى لم يامر ابرهيم عليه السلام بالذبح الذي هو فري
الاوداج بل بمقدماته كالاضجاع له وتناول المدية وما جرى مجرى ذلك
والعرب تسمي الشيء باسم مقدماته والدليل على هذا قوله تعالى وناديناه
ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا فاما جزع ابرهيم عليه السلام فلانه
اشفق من ان يومر بعد مقدمات الذبح بالذبح نفسه لان العادة
بذلك جارية فاما الفدآء فلا يمتنع ان يكون عما ظن انه سيومر به من
الذبح ولا يمتنع ايضا ان يكون ايضا عن مقدمات الذبح زايدا على

ما فعله لم يكن قد امر بها فان الفدية لا يجب ان تكون من جنس المفدى لان حلق
الرأس قد يفدى بدم ما يذبح وقد قيل ايضا انه عليه السلام فرى اوداج
ابنه لكنه كلما فرى جزءًا عاد في الحال ملتحما فقد فعل ما امر به من الذبح وان
لم تبطل الحيوة والجواب عما تعلقوا به ثالثا ان خبر المعراج خبر واحد
وبمثله لا يثبت الخلاف في هذه المسألة وفيه مع ذلك من التشبيه
والاباطيل ما يدل على فساده لاقتضائه نسخ الفعل قبل ان يعلم المكلف
انه مامور به وتضمنه ان المصالح الدينية تتعلق بمشورة الخلق وآرائهم
والجواب عما تعلقوا به رابعا ان النسخ اذا كان لما لم يعلم ممن اين
انه لما لم يفعل وقد تناوله الامر دون ان يكون لما لم يفعل مما قد تقدم
فعل نظايره او الامر بها فكانه قيل له لا تفعل نظير ما كنت امرت به
من الصلوة الموقتة والجواب عما تعلقوا به خامسا انا قد بينا
فيما تقدم ان الله تعالى لا يامر بالفعل من يعلم انه يخترم دونه
والجواب عما تعلقوا به سادسا ان السيد انما حسن منه ذلك
مع عبده لجواز البدا عليه وذلك لا يجوز على الله تعالى والجواب
عما تعلقوا به سابعا ان الطهارة لم يجب على الواحد منا لاجل وجوب
الصلوة عليه وكيف يكون كذلك وهو لا يعلم قبل مضي وقت الصلوة
وجوبها عليه وانما تجب الطهارة لظن وجوب الصلوة عليه وهو

يظن وجوبها عليه وان جوز المنع والجواب عما تعلقوا به ثامنا ان هذا
الخبر انما يصح التعلق به في جواز النسخ قبل ايقاع الفعل لا قبل وقته
وغير ممتنع ان يباح له عليه السلام من قتلهم وسلبهم ما لم يفعله
ومثل ذلك لا شبهة فيه **فصل في الزيادة على النص
هل يكون نسخا ام لا** اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى ان الزيادة
اذا غيرت حكم المزيد عليه كانت نسخا على كل حال وهو مذهب اكثر
اصحاب الشافعي واليه ذهب ابو علي وابو هاشم وقال آخرون ان
الزيادة تقتضي النسخ اذا كان المزيد عليه قد دل على ان ما عداه بخلافه
واعلم ان الزيادة على النص تنقسم الى قسمين زيادة متصلة وزيادة
منفصلة والمتصلة على ضربين موثرة في المزيد عليه وغير موثرة
فيه فاما الزيادة المتصلة الموثرة فهي التي تغير حكم المزيد عليه في الشريعة
حتى يصير لو وقع مستقلا من دون تلك الزيادة لكان عاريا من كل
تلك الاحكام الشرعية التي كانت له او بعضها فهذه الزيادة تقتضي
النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال كما
روي ان فرض الصلوة كان ركعتين فزيد في صلاة الحضر وانما
قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد زيادة
الركعتين على ما كان يفعلهما عليه اولا لم يكن لهما حكم وكانه ما فعلهما

ويجب عليه استينافهما لان مع هذه الزيادة يتاخر ما يجب من تشهد
وسلام ومع فقد هذه الزيادة لا يكون كذلك وكلما ذكرناه تقتضى
تغير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة ولا يلزم على هذا ما نعول له من ان
ان كل جزء من الصلوة له فى استحقاق الثواب حكم نفسه ولا يقف على غيره
لان النسخ انما يدخل فى الاحكام الشرعية واستحقاق الثواب من الاحكام
العقلية وقد بينا تغير الاحكام الشرعية وعلى هذا الاصل الذى قررناه
لو زيد فى زمان الصوم زيادة لكانت هذه الزيادة تقتضى النسخ للعلة
التى ذكرناها فى الركعتين المتصلتين فاما زيادة ركن على اركان
الحج فليس يمتنع فيه انه يكون نسخا لانفصال بعض اركان الحج من بعض
وانه ليس يجارى مجرى الصلوة والصيام والاولى ان يكون زيادة تطهير
عضو على اعضاء الطهارة ليس بنسخ فاما ايجاب الصلوة من غير طهارة
ثم اشتراط الطهارة فيها بعد ذلك فالواجب ان يقسم فنقول
ان كانت هذه الصلوة يحصل لها بالطهارة حكم شرعى ما كان لها من قبل
ذلك فقد تغير بهذه الزيادة حكمها الشرعى فيجب ان يكون نسخا وان لم يكن
لها بهذه الزيادة حكم شرعى لم يكن وليس الا تقدير فعل الوضوء عليها
لم يكن الزيادة نسخا ولو زاد الله تعالى فى كفارة الحنث رابعة لم يكن ذلك
نسخا للثلثه لان الحال فى جميع الاحكام الشرعية فى فعل الثلث لم يتغير

وهى يفعله بعد الزيادة على الحد الذى كانت تفعل عليه قبلها وانما تقتضى
هذه الزيادة نسخ ترك الكفارات الثلاث لان تركها كان محرما قبل هذه
الزيادة فارتفع تحريمه بالزيادة فاما ورود التخيير على التضييق او
التضييق على التخيير فالاولى ان يقال فيما يضيق بعد التخيير انه نسخ
لان احد المخير فيه خرج عن حكمه الشرعى فصار منسوخا ومثاله لزوم شهر صوم
رمضان بعد التخيير بينه وبين الفدية فاما ورود التخيير بعد التضييق
فلا شبه ان لا يكون نسخا لان حكم الاول فى نفسه لم يتغير وانما يتغير حكم الترك
لانه كان محرما ثم صار غير محرم فاما ورود الخبر بالشاهد واليمين فانه
لا يكون نسخا للاية لانا قد بينا فيما تقدم ان الشاهد الثانى شرط وليس
يمتنع ان يقوم مقام الشرط سواه واذا لم تمنع الاية مما ورد به الخبر لم يكن
فيه نسخ لها فاذا قيل الاية تمنع فى المعنى من اليمين مع الشاهد من حيث
كانت اليمين هى قول المدعى فجرت مجرى دعواه قلنا غير ممتنع ان لا يكون
لدعواه حكم ويكون ليمينه حكم وان كان معناهما لا له الا ترى انه لا حكم لانكاره
ولنكوله عن اليمين حكم ولم يجريا فى الشريعة مجرى واحدا وان كان النكول عن اليمين
الى قوله فكذلك لا حكم لانكاره فى اسقاط الدعوى واليمين وليمينه فى
هذا الحكم لانها تسقط الدعوى فكذلك لا يمتنع اذا حلف مع شاهد
ان يكون لقوله من الحكم ما لا يكون لدعواه اذا انجردت فاما مثال

الزيادة المتصلة وان كانت غير موثرة فكزيادة العشرين على حد القذف
وزيادة النفي على حد الزاني البكر وزيادة الرجم على حد المحصن فاما مثال
الزيادة المنفصلة فكزيادة صلاة سادسة وشهر الصيام ثان ولا خلاف في
ان ذلك لا يقتضي نسخا وانما هو ابتداء عبادة والخلاف انما هو في الزيادة
المتصلة بالمزيد عليه كالزيادة في الحد ومن الناس من الحق ذلك بزيادة
الركعتين على الركعتين ومنهم من اجراه مجرى زيادة صلاة سادسة
والذي يدل على ان الزيادة في الحد لا توجب النسخ انها لا تؤثر
في تغير حكم شرعي معقول للمزيد عليه لان من المعلوم ان المزيد عليه
يفعل بعد التعبد بالزيادة على الحد الذي كان يفعل عليه قبلها وانما
يجب ضم هذه الزيادة اليه من غير ان يكون اخلاله بضم هذه الزيادة موثرا
في الاول موجب الحاق ذلك بابتداء التعبد وتعلقهم بان الاسم واحد
والسبب واحد ليس بشيء لانه غير ممتنع ان يكون الاسم واحدا والسبب
كذلك ويكون ذلك ابتداء تعبد اذا كانت الاحكام الشرعية لم تتغير
وهي التي عليها المعول في باب النسخ وليس لهم ان يقولوا انه تغير حكم
شرعي من حيث صارت الثمانون بعض الحد وكانت قبل الزيادة
كله لان قولنا بعض وكل ليس من الاحكام الشرعية وكذلك قولنا نهاية
وغاية ولانه يلزم مثل ذلك في فرض صلاة اليوم لان الصلوة لو زيد فيها

سادسة لكان الوصف بالكل والبعض والنهاية يتغير ومع ذلك فلا نسخ
ولو انه تعالى اوجب بدلوك الشمس صلاة اخرى لكان سبب الوجوب
واحدا وان لم يكن نسخا فاما تعلقهم برد الشهادة وانه كان متعلقا بالثمانين
ثم تعلق بما زاد عليها فقد تغير الحكم الشرعي فليس بشيء لان رد الشهادة
انما يتعلق بالقذف لا باقامة الحد كما يتعلق بفعل ساير الكباير ولو سلمنا
ان رد الشهادة يتعلق بالحد لا بالقذف لكان لنا ان نقول انه يتعلق
بكونه محدودا ولا اعتبار بزيادة الحد ونقصانه في الحكم الذي هو رد
الشهادة كما ان الاحرام لما كان علة في تحريم الصيد لم يختلف في ذلك
كونه محرما بحج وعمرة او باحدهما لان المعتبر كونه محرما وكذلك لا فرق
بين كونه محدثا بجهة واحدة او بجهات لان المعتبر في الاحكام الشرعية
كونه محدثا من غير ان يكون لزيادة الاحداث او نقصانها تاثير وجرى
ذلك ايضا مجرى اباحة تزويج المعتدة اذا انقضت عدتها في ان
عدتها زادت او نقصت فالحكم فيما ذكرناه لا يتغير ولا تكون الزيادة
في العدة او النقصان نسخا لاباحة تزويج المعتدة على ان هذا بعينه
لازم للمخالف لان زيادة العبادة قد تؤثر في رد الشهادة وان لم
تتعلق بالمزيد عليه كتاثيرها اذا تعلقت لان رد الشهادة اذا كان
شرطه الفسق وقد علمنا ان الفسق يتغير بزيادة عبادات ونقصانها

اذا وقع الاخلال بها فيجب لذلك تغير الحكم في رد الشهادة وهذا يقتضي
ان زيادة كل عبادة وان لم يتعلق بغيرها ما كانت متصلة بها يقتضي النسخ

فصل في ان النقصان من النص هل يقتضي النسخ

اعلم انه لا خلاف في ان النقصان من العبادة يقتضي نسخ المنقوص وانما
الكلام في هل يقتضي ذلك نسخ المنقوص منه فذهب قوم الى انه يقتضي
نسخ العبادة المنقوص منها وذهب آخرون الى انه لا يقتضي ذلك والواجب
ان يعتبر هذا النقصان فان كان ما بقي بعده من العبادة متى فعل لم يكن
له حكم في الشريعة ولم يجر مجرى فعله قبل النقصان فهذا النقصان نسخ لما
قلناه في زيادة ركعتين على ركعتين على جهة الاتصال لان العلة في
الموضعين واحدة وان لم يكن الامر على ذلك فالنقصان ليس بنسخ لتلك
العبادة ومثال ذلك ان ينقص من الحد عشرون وان ذلك لا يكون نسخا
لباقي الحد وعلى هذا لو نقصت ركعتان من جملة ركعات لكان هذا النقصان
نسخا لجملة الصلوة ولان الصلوة بعد النقصان قد تغير حكمها الشرعي
ولو فعلت على الحد الذي كانت تفعل عليه من قبل لم تجز فجملتها منسوخ
فاما نسخ الطهارة بعد ايجابها فهو غير مقتض لنسخ الصلوة لان حكم
الصلوة باق على ما كان عليه من قبل ولو كان نسخ الطهارة يقتضي
نسخ الصلوة لوجب مثله في نجاسة الماء وطهارته وقد علمنا ان تغير

احكام

احكام نجاسة الماء وطهارته لا يقتضي نسخ الطهارة لانه انما قيل له
تطهر بالماء الطاهر ثم ما الماء الطاهر منه وما الماء النجس موقوف
على البيان وقد يتغير بزيادة ونقصان ولا يتعدى ذلك التغيير
الى نسخ الطهارة فاما نسخ القبلة فذهب قوم الى انه نسخ
للصلوة وذهب آخرون الى انه ليس بنسخ وجعل القبلة شرطا
كتقدم الطهارة والذي تحصيله في هذه المسالة ان نسخ القبله
لا يخلو من ان ينسخ بالتوجه الى جهة غيرها او بان يسقط وجوب
التوجه اليها ويخير فيما عداها من الجهات لانه من المحال ان يخلو
الصلوة من جهة الى جهة من الجهات فان كانت نسخت بضدها
كنسخ التوجه الى بيت المقدس بالكعبة فلا شبهة في نسخ الصلوة
الا ترى انه بعد هذا النسخ لو اوقع الصلوة الى بيت المقدس على
حد ما كان يفعله من قبل لكان لا حكم له بل وجوده في الشرع كعدمه
وان كانت القبلة نسخت فان حظر عليه التوجه الى الجهة المخصوصة
التي كان يصلي اليها وخير فيما عداها فهذا ايضا يقتضي نسخ الصلوة
لانه لو اوقعها على الحد الذي كان يفعلها عليه من قبل لكانت غير
مجزية فصارت منسوخة على ما اعتقدناه وان نسخ وجوب التوجه الى
القبلة بان خير في جميع الجهات لم يكن ذلك نسخا للصلوة الا ان لو فعلها

اعتقدناه

على الحد الذي كان يفعلها عليه من قبل لكانت صحيحة مجزية وانما
نسخ التضييق بالتخيير فاما صوم شهر رمضان فلا يجوز ان يكون
ناسخا لصوم عاشورا لان الحكمين انما يصح ان يتناسخا اذا لم يكن
اجتماعهما وصوم شهر رمضان يجوز ان يجتمع مع صوم عاشورا
فكيف يكون ناسخا له ومعنى هذا القول ان عند سقوط وجوب
صيام عاشورا امر بصيام شهر رمضان

فصل في جواز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة

اعلم ان كل دليل
اوجب العلم والعمل يجوز النسخ به وهذا حكم الكتاب مع الكتاب
والسنة المقطوع بها مع السنة المقطوع بها فلا خلاف في ذلك
وانما الخلاف في نسخ الكتاب بالسنة المقطوع بها ونسخ السنة
بالكتاب وسياتي الكلام على ذلك باذن الله تعالى فاما السنة
التي لا يقطع بها فالكلام في نسخ بعضها ببعض مبني على وجوب
العمل باخبار الاحاد فمن عمل بها في الشريعة نسخ بعضها ببعض ومن
لم يعمل بها لم ينسخ بها لان النسخ فرع وتابع لوجوب العمل وسياتي
الكلام على تفصيل ذلك بمشية الله عز وجل

فصل في نسخ الاجماع والقياس وفحوى القول

اعلم ان مصنفي اصول الفقه
ذهب اكثرهم الى ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا في

وذكر

ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به
وهذا القدر غير كاف لان لقايل ان يعترضه فيقول اما الاجماع
عندنا فدلالته مستقرة في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده وسنبين
ذلك عند الكلام في الاجماع فاذا ثبت ذلك سقطت هذه العلة
على ان مذهب مخالفينا في كون الاجماع حجة يقتضي انه في الاحوال
كلها مستقر لان الله تعالى امر باتباع المومنين وهذا حكم حاصل
قبل انقطاع الوحي وبعده والنبي عليه السلام خبر على مذاهبهم
بان امته لا يجتمع على خطاء وهذا ثابت في ساير الاحوال واذا كان
الاجماع دليلا على الاحكام كما يدل الكتاب والسنة والنسخ لا يتناول
الادلة وانما يتناول الاحكام التي يثبت بها فما المانع من ان يثبت
حكم دليل باجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ باية ترد او يثبت
حكم باية ترد فينسخ باجماع الامة على خلافه والاقرب ان يقال ان
الامة مجتمعة على ان ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ولا يلتفت
الى خلاف عيسى ابن ابان وقوله ان الاجماع ناسخ لما وردت السنة
من وجوب الغسل من غسل الميت فاما فحوى القول فغير ممتنع نسخه
والنسخ به لانه جار في فهم المراد به مجرى الصريح فما جاز في الصريح
جاز فيه فاما نسخ الفحوى دون الصريح والصريح دون الفحوى

فيجب ان يرتب القول فيه على ما بيّنّه والواجب حراسة الغرض فيه
ودفع المناقضة وقد علمنا انه لا يحسن ان يقول لا تقل لهما اف واضربهما
لكن يحسن ان يقول لا تضربهما وان قلت لهما اف فيجوز نسخ الاكبر
وتبقية الاصغر ولا يجوز عكس ذلك وغير ممتنع ان يقال ان الحال فيهما
هنا تخالف المصالح الدينية لانه يمتنع ان يمنع من التافيف في الشاهد
الا لاجل الترفيه والتنزيه عن الاضرار به فلا يجوز ان يجامع ذلك اراده
الاضرار الاكبر ومصالح الدين غير ممتنع ان يختص تارة بالاكبر والاخرى
بالاصغر فالاولى جواز نسخ كل واحد مع تبقية صاحبه فاما نسخ القياس
والنسخ به فمبني على ان القياس دليل في الشريعة على الاحكام وسنذل
على بطلان ذلك عند الكلام في القياس واذا لم يكن دليلا من ادلة
الشرع لم يجز ان ينسخ ولا ينسخ به ومن ذهب الى ورود العبادة به
يدفع النسخ به بان يقول من شرط صحته ان لا يكون في الاصول ما يمنع
منه وهذا يمنع من كونه ناسخا ويمنعون من ان يكون القياس منسوخا
بانه تابع لاصله ولا يجوز نسخه مع بقاء اصله

فصل في جواز نسخ القرآن بالسنة

اعلم ان السنة على ضربين مقطوع
عليها معلومة واخرى واردة من طريق الاحاد فاما المقطوع عليها
فان الشافعي ومن وافقه يذهبون الى انها لا ينسخ بها القرآن
وخالف باقي العلماء في ذلك واما السنة التي لا يقطع بها فاكثر الناس على انه
لا يقع بها نسخ القرآن وخالف اهل الظاهر وغيرهم في جواز ذلك وادعوا
ايضا وقوعه والذي يبطل ان ينسخ القرآن بما ليس بمعلوم من السنة
ان هذا فرع مبني على وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة لان من يجوز
النسخ يعتمد على انه كما جاز التخصيص به وترك الظاهر لاجله والعمل به
في الاحكام المبتداة جاز النسخ ايضا به وان دليل وجوب العمل بخبر
الواحد مطلق غير مختص فوجب حمله على العموم واذا ابطل العمل بخبر
الواحد في الشرع بما سنتكلم عليه عند الكلام في الاخبار بمشية الله
تعالى بطل النسخ به لان كل من لم يعمل به في غير النسخ لا ينسخ به
فالقول بالنسخ مع الامتناع من العمل اصلا خارج عن الاجماع
وهذا اولى مما مضى في الكتب من ان الصحابة ردت اخبار الاحاد
اذا كان فيها ترك للقرآن لان الخصوم لا يسلمون ذلك ولان ذلك يلزم
عليه الا يخص الكتاب بخبر الواحد لان فيه تركا لظاهره وليس
يجب من حيث تعبدنا بالعمل بخبر الواحد في غير النسخ اذا سلمنا ذلك
وفرضناه ان نعديه الى النسخ بغير دليل لان العبادة لا يمتنع اختصاصها
بموضع دون موضع فمن اين اذا وقعت العبادة بالعمل به في غير النسخ
فقد وقعت في النسخ واحد الموضعين غير الاخر وليس هاهنا لفظ

عام يدعى دخول الكل فيه وخلاف الشافعي في ان السنة المعلومة لا ينسخ بها القرآن
ضعيف جدا لا ندرى كيف استمرت الشبهة فيه والذى يدل على فساد هذا
المذهب ان السنة المعلومة تجرى في وجوب العلم والعمل مجرى الكتاب فكما
ينسخ الكتاب بعضه ببعض كذلك يجوز فيه نسخه بها ولان النسخ انما
يتناول الحكم والسنة في الدلالة عليه كدلالة القرآن فيجب جواز النسخ بها
وليس لاحد ان يقول ان السنة تدل كدلالة القرآن لكنها اذا وردت
بحكم يضاد القرآن انزل تعالى قرآنا يكون هو الناسخ وذلك ان هذه دعوى
لا برهان لمدعيها ومن اين ان الامر على ذلك ولو قدرنا ان الله تعالى لم ينزل
ذلك القرآن كيف كان يكون حال تلك السنة فلا بد من الاعتراف باقتضائها
النسخ ثم اذا اجتمعا لم صار الناسخ هو القرآن دون السنة وحكم كل واحد مثل
حكم صاحبه واذا كان نسخ الحكم بحكم يضاده فلا فرق بين ان يكشف عن ذلك
الحكم المضاد سنة او قرآن فاما اختصاص القرآن بوجه الاعجاز فلا تاثير له
في نفس دلالته على الاحكام وكذلك تدل على الاحكام منه القدر الذي
لا يبين فيه وجه الاعجاز ولو كان هذا الفرق صحيحا لوجب مثله في ابتداء
الحكم بالسنة والتخصيص والبيان ولو انه تعالى جعل دليل نبوته احياء
ميت ثم انزل قرآنا ليس بمعجز لكان في الدلالة على الاحكام كهو الان وقد
اختلف كلام اصحاب الشافعي في هذه المسالة فتارة يقولون ان ذلك لا يجوز

عقلا من حيث يقدح في النبوة ويقتضي التنفير وتارة اخرى يقولون انه
جائز الا ان السمع ورد بالمنع منه وربما قالوا انه لم يوجد ما هذه حاله في الشرع
فاما العقل فلا وجه فيه للمنع من ذلك عند التامل الصحيح لانه تعالى اذا
اراد ان يدل على الحكم فهو مخير بين ان يدل عليه بكتاب او سنة مقطوع
عليها بها لان دلالتهما لا تتغير ويجريان مجرى ايتين او سنتين واما
التنفير فلا شبهة في ارتفاعه لان المعجز اذا دل على صدقه عليه السلام
لم يكن في نسخه الاحكام بسنته الا مثل ما في نسخها بما يورده من القرآن
وتطرق التهمة في الامرين يمنع منه المعجز واما ادعاؤهم انه لم يوجد
فخلاف في غير هذه المسالة لان كلامنا الان على جوازه لا على وقوعه
واما من ادعى ان السمع منع منه فانه تعلق باشياء اولها قوله تعالى
واذا بدلنا اية مكان اية فبين تعالى ان تبديل الآية انما يكون
بالآية وثانيها قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن
غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فنفى تبديله
الا بمثله وثالثها قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس
ما نزل اليهم فجعله الله تعالى مبينا للقرآن والبيان ضد النسخ والازالة
ورابعها قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير
منها او مثلها وذكروا في التعلق بهذه الآية وجوها منها انه لما كان

نأت بخير منها او مثلها كان الكلام محتملا للكتاب وغيره فلما قال بعد ذلك الم تعلم
ان الله على كل شيء قدير علم انه اراد ما يختص هو تعالى بالقدرة عليه من القرآن
المعجز ومنها انه قال تعالى نأت بخير منها فاضاف ذلك الى نفسه والسنة
لا تضاف اليه حقيقة ومنها ان الظاهر في قول القايل لا اخذ منك ثوبا
الا واعطيك خيرا منه ان المراد اعطيك ثوبا من جنس الاول ومنها
ان الآية انما تكون خيرا من الآية بان تكون انفع منها والانتفاع بالآية
يكون بتلاوتها وبامتثال حكمها فيجب ان يكون ما ياتي به يزيد في النفع
على ما نسخه في كلا الوجهين والسنة لا يصح لها الا احدهما والجواب
عما تعلقوا به اولا هو ان الظاهر لا دلالة فيه على انه لا يدل الآية الا بآية
وانما قال تعالى واذا بدلنا آية مكان آية ولان الخلاف في نسخ حكم الآية
والظاهر يتناول نفس الآية والجواب عن الثاني انه ايضا
لا يتناول موضع الخلاف لانه انما نفى ان يكون ذلك من جهته بل بوحي
من الله تعالى سواء كان ذلك قرانا او سنة والجواب عن الثالث
ان النسخ يدخل في جملة البيان لانه بيان مدة العبادة وصفته ما هو بدل
منها وقد قيل ان المراد هاهنا بالبيان التبليغ والاداء حتى يكون
القول عاما في جميع المنزل ومتى حمل على غيره كان خاصا في المجمل
على ان النسخ لو انفصل عن البيان لم يمتنع ان يكون ناسخا وان كان

بيّنا كما لم يمنع كونه مبينا من كونه مبتديا للاحكام وقد وصف الله تعالى القرآن
بانه بيان ولم يمنع ذلك من كونه ناسخا والجواب عن الرابع ان الآية
ايضا لا يتناول موضع الخلاف لانها يتناول نفس الآية والخلاف في
حكمها على ان الظاهر لا يدل على ان الذي ياتي به يكون ناسخا وهو موضع
الخلاف وهو الى ان يدل على انه غير ناسخ اقرب لانه تعالى قال ما ننسخ
من آية نأت وهذا يدل على تقدم النسخ على انزال ما هو خير منها فيجب
ان لا يكون النسخ بها وهو متقدم عليها ومعنى خير منها اي اصلح لنا
وانفع في ديننا وانما نستحق به مزيد الثواب وليس يمتنع على هذا
ان يكون ما يدل عليه السنة من الفعل الناسخ اكثر ثوابا وانفع لنا
مما دلت عليه الآية من الفعل المنسوخ والشناعة بان السنة خير
من القرآن تسقط بهذا البيان وبان القرآن ايضا لا يقال ان بعضه خير
من بعض بالاطلاق وقد ينسخ بعضه ببعض فاذا انفصلوا وفسروا
فعلنا مثل ذلك فاما اضافة ذلك اليه تعالى وان ذلك بالكتاب
اليق منه بالسنة فالاضافة صحيحة على الوجهين لان السنة انما هي بوحيه
تعالى وامره فاضافتها اليه كاضافة كلامه وقوله تعالى الم تعلم ان الله
على كل شيء قدير لا يدل على صفة ما يكون به النسخ وانما يقتضي انه تعالى
قادر على ان ينسخ الفعل بما هو اصلح في الدين منه فكان الدليل على ذلك

كتاباً او سنة وغير مسلم ان القايل اذا قال لا اخذ منك كذا وكذا الا واعطيك خيراً
منه ان الثاني يجب ان يكون من جنس الاول بل لو صرح بخلاف ذلك يحسن
لانه لو قال لا اخذ منك ثوباً الا واعطيك فرساً خيراً منه لما كان قبيحا
وقد بينا معنى خير منها فليس يمتنع ان تكون السنة وان انتفع بها من وجه
واحد اصلح للناس من الآية وان كان الانتفاع بها من وجهين لان الانتفاع
الذي هو الثواب قد يتضاعف فلا ينكر ان يزيد الوجه الواحد على الوجهين
على انه في درس السنة وتلاوتها ايضا ثوابا وقربة وعبادة **فصل**

في جواز نسخ السنة بالكتاب

انما خالف الشافعي في هذه المسالة والناس كلهم على خلافه قوله وكل شيء
دللنا به على ان السنة المقطوع بها ينسخ القران يدل على هذه المسالة بل هو
هاهنا اوكد واوضح لان للقرآن المزية على السنة وقولهم لو نزلت آية
يقتضي نسخ سنة لامر الله تعالى بان يسن سنة ثانية تكون ناسخة للاولى
تحكم بغير دلالة فمن اين لهم ذلك واي فرق بينهم وبين من قال ان الله تعالى
اذا اراد ان ينسخ سنة بسنة اخرى انزل قرآنا ليكون النسخ به لا بالسنة
وبعد فلو سلم لهم ما اقترحوه لم يخرج القران من ان يكون ناسخا للسنة
بل كان معا ناسخين وليس ذلك بملتبس بالبيان ولا يخرج له عليه السلام
من كونه مبينا وقد استدل على جواز نسخ السنة بالقران بوقوع ذلك

والوقوع اكثر من الجواز وذكر ان تاخير الصلوة في وقت الخوف كان الواجب
اولاً ثم نسخ بقوله تعالى فان خفتم فرجالاً او ركبانا وانما كان ذلك نسخاً
من حيث كان جواز التاخير مع استيفاء الاركان كالمضاد للاداء في الوقت
مع الاخلال ببعض ذلك وذكر ايضا ان في قوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار
نسخ مصالحته صلى الله عليه وآله قريشا على رد النساء واقوى من ذلك
نسخ القبلة الاولى وكانت ثابتة بالسنة بالقبلة الثانية وهي معلومة
بالقرآن **فصل فيما يعرف به كون الناسخ ناسخاً والمنسوخ منسوخاً**

اعلم ان كون الناسخ ناسخاً انما يعلم بان يكون لفظه يقتضي ذلك او معناه
فمثال اقتضاء اللفظ ان يقول نسخت كذا بكذا ويجري مجراه قوله عليه السلام
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وعن ادخار لحوم الاضاحي
الا فادخروا ما بدا لكم ومثال الثاني ان يتضاد حكم الناسخ والمنسوخ
ويمتنع اجتماعهما في التعبد فيعلم بذلك ان احدهما ناسخ للآخر

فصل فيما يعرف به تاريخ الناسخ والمنسوخ

اعلم ان اقوى ما علم به التاريخ ان يكون في اللفظ وانما يصح ان يكون
في لفظة الناسخ دون المنسوخ اذا كان مذكوراً على جهة التفصيل
وقد يكون على جهة الجملة في لفظ المنسوخ نحو ان يقول افعلوا كذا الى
ان انسخه عنكم ولو قال الى ان انسخه في وقت كذا لكان وقت زوال العبادة

معلوما بلفظ ايجابها فيخرج بذلك من باب النسخ وقد يعلم التاريخ ايضا بان
يضاف الى وقت او غزاة يعلم بها تقدم وقت المنسوخ لان الغرض معرفة
التاخر والتقدم فلا فرق بين ذكر الزمانين او ذكر ما يضاف اليهما مما
يعلم به التقدم والتاخر وقد ذكر ايضا ان يكون المعلوم من حال احد
الراويين انه صحب النبي عليه السلام بعد ما صحبه الآخر وان عند صحبته
انقطعت صحبة الاول ولا بد من ان يشترط في ذلك ان يكون الذي صحبه
اخيرا لم يسمع منه عليه السلام شيئا قبل صحبته له لانه غير ممتنع ان يراه
اولا فيسمع منه وهو كافر او غير مصاحب ثم يراه ثانيا ويختص بصحبته
فاما اذا علم تقدم احد الحكمين وتاخر الآخر بالعادة او ما يجري مجراها
فلا شك في ان الثاني هو الناسخ ومثال ذلك ان يكون حكم احدهما
مستمرا على حكم العقل والآخر ثابت بالشرع ويدخل فيه ان يكون احدهما
شرعا متقدما والآخر متجددا او ان يكون احدهما يتضمن زيادة على
الاول او شرطا في الاول الى غير ذلك من الوجوه الدالة على التقدم والتاخر
وقد ذكر من تكلم في اصول الفقه بان التاريخ ايضا يعلم بقول الصحابي
وان يحكي ان احد الحكمين كان بعد الآخر قالوا لان التاريخ نقل حكاية
لا مدخل للاجتهاد فيه فيجب ان يقبل قول الصحابي فيه وهذا الوجه
مبني على وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة وفرع من فروعه فاذا

بطل وجوب العمل بخبر الواحد بطل هذا الفرع وان صح فهو صحيح ومنهم
من فرق بين قول الصحابي ان كذا نسخ كذا وبين نقله التاريخ فقبل
قوله في التصريح بالتاريخ ولم يقبله في قوله نسخ ذلك ومنهم من قبل
قوله في الامرين والاولى على تسليم قبول اخبار الآحاد الا يرجع الى قوله
في ان كذا نسخ كذا لان ذلك قول صريح في ذكر مذهبه وانما يثبت
التاريخ تبعا للمذهب واذا لم يجب عند الكل الرجوع في المذاهب
الى قوله حتى تثبت صحتها فكذلك في هذا الباب ونقل التاريخ مخالف
لذلك لانه لا يتضمن ذكر مذهب فصح فيه طريقة الاجتهاد وكما لو
قال في الشيء انه محرم لا يعمل عليه ولو قال زمان تحريمه الزمان
الفلاني لعمل عليه فكذلك القول فيما تقدم ذكره

باب الكلام في الاخبار

فصل في حد الخبر ومهم احكامه الواجب ان يحد الخبر
بانه ما صح فيه الصدق او الكذب لان حده بما يجري في الكتب بانه ما يصح
فيه الصدق والكذب ينتقض بالاخبار التي لا تكون الا صدقا كقولنا
ان الله تعالى محدث العالم وعالم لنفسه وان الجهل والكذب قبيحان و
ينتقض ايضا بما لا يكون الا كذبا كجحود قولنا ان صانع العالم محدث
والكذب حسن وقد حده قوم بانه ما احتمل التصديق والتكذيب

فزار من ان يقول في صادق وكاذب انهما صدقا او كذبا وحدّ الخبر
بانه ما احتمل التصديق والتكذيب صحيح في نفسه وجار مجرى ما اخترناه
من الحد والصحيح ان الخبر عن صادق وكاذب بانهما صدقا او كذبا
لا يكون الا كذبا لان مخبره ليس على ما هو به والخبر انما يصير خبرا بقصد
المخبر لان الكلام وان تقدمت المواضعة فيه فانما يتعلق بما يفيده
بالقصد لان قول القائل محمد رسول الله لا يكون خبرا عنه عليه السلام
الا بالقصد وحكاية الخبر كلفظه ولا يكون الحكاية خبرا لارتفاع القصد
واظهار كلمة الكفر عند الاكراه لا يكون خبرا ولو كانت كذلك لكانت كفرا
وانما ابيح له اظهار الكلمة تعريضا لا اخبارا والخبر لا يخلو من صدق او
كذب ولا واسطة بين الامرين لان للخبر تعلقا بالمخبر عنه فلا يخلو المخبر
عنه من ان يكون على ما تناوله الخبر فيكون صدقا او ليس على ما تناوله
الخبر فيكون كذبا واذا لم يكن بين النفي والاثبات واسطة في مخبر الخبر
فلا واسطة في الخبر بين الصدق والكذب وقول الجاحظ انه لا يكون
كاذبا الا من علم كونه كذلك باطل لان العقلاء يصفون كل مخبر علموا ان
مخبر خبره ليس على ما تناوله خبره بانه كاذب وان لم يعلموا انه عالم بذلك
ولو كان العلم شرطا لوجبت مراعاته كما وجب مراعاة متناول الخبر والمسلمون
يصفون اليهود والنصارى بالكذب على الله وان كان اكثرهم لا يعلم

انه كاذب بل يعتقد انه صادق ولو كان الامر على ما ادعاه الجاحظ لوجب
ان يكون قول احدنا لغيره انه كاذب ولا يعلم بانه عالم بكذبه لكان متناقضا لما
لا يمكن ان يكون حقا ومعلوم خلاف ذلك والجاحظ بنى هذا على مذهبه
في المعارف وانها ضرورة واعتقاده ان من لا يعرف فهو معذور وكونه
كاذبا يقتضي الذم فلم يتصف به الا مع العلم وقد بينا في الذخيرة وغيرها
بطلان هذا المذهب ودللنا على ان التمكن من المعرفة يقوم مقامها
في حقوق الذم واستحقاق العقاب والصدق من جنس الكذب لان
السامع لا يفصل بينهما بالادراك ولو اختلفا في الجنس لفصل الادراك
بينهما ولم يكن الخبر خبرا لجنسه ولا لصيغته ولا لوجوده بل بقصد
المخبر الى كونه خبرا وكل شيء دللنا به على ان الامر لم يكن امرا لشيء يرجع
الى احوال الامر مما قدمنا ذكره مبسوطا هو دلالة في الخبر فلا معنى لاعادته

فصل في ان الاخبار ما يحصل عنده العلم

اعلم ان اصحاب المقالات حكوا عن فرقة تعرف بالسمنية انكار وقوع
العلم عند شيء من الاخبار وانهم يقصرون العلم على الادراك دون غيره والذي
يدل على بطلان هذا المذهب انا نجد من سكون نفوسنا الى اعتقاد
وجود البلدان الكبار والحوادث العظام ما نجده عند المشاهدات
فمن تشكك في ان ذلك علم يقين كمن تشكك في الآخر ومن ادعى انه

ظن قوي كمن ادعاه في الامرين والاشبه ان كانت هذه الحكاية حقا ان يكون من
خالف في ذلك انما خالف في الاسم دون المعنى واشتبه عليه العلم بالظن كما
يقوله السوفسطائية وهذا القدر كاف **فصل في اقسام الاخبار**
اعلم ان الاخبار تنقسم الى ثلثة اقسام اولها يعلم ان مخبره على ما تناوله
وثانيها يعلم ان مخبره ليس على ما تناوله وثالثها متوقف فيه وما يعلم
ان مخبره على ما تناوله على ضربين احدهما يعلم ذلك من حاله باضطرار
ومثاله بغير خلاف خبر من اخبرنا بان السماء فوقنا والارض تحتنا ومن
امثلتهم على الخلاف الذي فيه وسنذكره الاخبار عن البلدان الكبار
والحوادث العظام والاخر ان يعلم ان مخبره على ما يتناوله باكتساب كالخبر
المتواتر وخبر الله تعالى وخبر رسوله صلى الله عليه وآله وخبر الائمة باجمعها
وقد الحق قوم بهذا القسم لواحق سنتكلم عليها ونبين الصحيح منها
من الفاسد اذا انتهينا اليها بمشية الله تعالى واما الخبر الذي يعلم
ان مخبره ليس على ما تناوله فينقسم الى قسمين احدهما يعلم ذلك من حاله
باضطرار والثاني يعلم باكتساب وينقسم الى اقسام سنذكرها في بابها
باذن الله واما الخبر الذي لا يعلم ان مخبره على ما تناوله ولا انه على خلافه
فينقسم الى قسمين احدهما يجب العمل به والاخر لا يجب العمل به فالذي
يجب العمل به ينقسم الى وجوب عقلي بغير خلاف كالاخبار المتعلقة بالمنافع

والمضار العقلية والى وجوب سمعي ومثاله الشهادات بلا خلاف واخبار
الاحاد الواردة بالاحكام الشرعية على الخلاف الذي سنذكره واما الضرب الثاني
من الضربين الاولين وهو الذي لا يجب العمل به فينقسم قسمين احدهما
يقتضي الرد والثاني يجب التوقف فيه من غير تكذيب ولا تصديق وتفصيل
ذلك يجيء في موضعه بمشية الله تعالى **فصل**
في صفة العلم الواقع عند الاخبار اعلم ان الاخبار على ضربين
ضرب لا يحصل عنده علم والضرب الاخر يحصل عنده العلم فاما الضرب
الاول فخارج عن هذا الفصل لان العلم اذا لم يحصل فلا كلام لنا في
انه ضروري او مكتسب واما الضرب الثاني وهو ما يحصل عنده العلم
ينقسم قسمين احدهما يحصل العلم به لكل عاقل سمع تلك الاخبار ولا
يقع منهم فيه شك كاخبار البلدان والوقايع والحوادث الكبار والضرب
الثاني لا يجب حصول العلم عنده الا لمن نظر واستدل وعلم ان المخبرين
بصفة من لا يكذب ومثاله الاخبار عن معجزات النبي صلى الله عليه وآله
الخارجة عن القران وما ترويه الامامية من النص الصريح على امير
المؤمنين علي عليه السلام فاما القسم الاول فذهب قوم الى ان
العلم الواقع عنده ضروري من فعل الله تعالى بالعادة وهو مذهب
ابي علي وابي هاشم ومن تبعهما من المتكلمين والفقهاء وذهب قوم

آخرون الى ان العلم بذلك مكتسب ليس بضروري وهو مذهب ابي القاسم البلخي
ومن وافقه والذي نصرته وهو الاقوى في نفسي في كتاب الذخيرة والكتاب
الشافي التوقف عن القطع على صفة هذا العلم بانه ضروري او مكتسب
وتجويز كونه على كل واحد من الوجهين وانما قوى ذلك في نفوسنا لان العالم
بهذه الاخبار يمكن ان يكون قد تقدم له العلم على الجملة بصفة الجماعة التي
قضت العادة بانه لا يجوز ان تتفق منها الكذب ولا ان تتواطأ عليه ويجوز
ان يكون قد عرف ذلك وتصوره فلما اخبر عن البلدان والامصار من وجده
على تلك الصفة المتمهدة في نفسه فعل اعتقاد الصدق هذه الاخبار
وكان ذلك الاعتقاد علما لمطابقته للجملة المتقدمة المتمهدة في نفسه
ويكون هذا العلم كسبا له لا محالة غير ضروري وليس لاحد ان يقول ان
ادخال التفصيل في الجملة انما يكون فيما له اصل ضروري على سبيل الجملة كمن
علم ان من شان الظلم ان يكون قبيحا على سبيل الجملة فاذا علم في ضرر بعينه
انه ظلم فعل اعتقاداً لقبحه وكان علما لمطابقته الجملة المقررة وانتم
جعلتم الجملة مكتسبة والتفصيل كذلك وذلك انه لا فرق بين ان يكون
الجملة المتقررة معلومة ضرورة او اكتسابا في جواز بناء التفصيل عليها
لان من علمنا باكتساب ان من صح منه الفعل يجب ان يكون قادراً
والقادر يجب ان يكون حيا على سبيل الجملة ثم علم في بعض الذوات صحة

الفعل

الفعل فلا بد من ان يفعل اعتقاداً لان تلك الذات قادرة ويكون الاعتقاد
علما وكذلك اذا علم في ذات معينة انها قادرة وقد تقدمت له الجملة
التي ذكرناها فلا بد من ان يفعل اعتقاداً لكونها حية ويكون هذا
الاعتقاد علماً فلا فرق اذاً في دخول التفصيل في الجملة بين الضروري
والمكتسب وكما ان ما ذكرناه ممكن جائز فممكن ايضا ان يكون الله تعالى
يفعل لنا العلم عند سماعنا الاخبار عن البلدان وما جرى مجراها بالعادة
وليس في العقل دليل على قطع باحد الامرين فالشك في ذلك غير مخل
بشيء من شروط التكليف وقد تعلق من قطع على الضرورة بوجوه
اولها ان العلم بمخبر هذه الاخبار لو كان مكتسبا لكان واقعا عن تامل
حال المخبرين وبلوغهم الى الحد الذي لا يجوز ان يكذبوا وهم على ما هم عليه
وهذا يوجب ان يكون من لم يستدل على ذلك ممن ليس هو من اهل
الاستدلال والنظر من العامة والمقلدين لا يعلمون البلدان والحوادث
الكبار ومعلوم ضرورة الاشتراك في علم ذلك ومنها ان حد العلم
الضروري قائم في العلم بمخبر اخبار البلدان لانا لا نتمكن من ازالة
ذلك عن نفوسنا ولا الشك فيه وهذا حد العلم الضروري ومنها
ان اعتقاد كون هذا العلم ضروريا صارف قوي عن النظر فيه
والاستدلال عليه فكان يجب ان يكون كل من اعتقد ان هذا العلم

ضروري غير عالم بالبلدان والامصار لان اعتقاده يصرفه عن النظر بمعلوم
ضرورة خلاف ذلك فيقال لهم فيما تعلقوا به اولاً ان طريق اكتساب العلم
بالفرق بين الجماعة التي لا يجوز ان يكذب في خبرها وبين من يجوز ذلك عليه
قريب سهل لا يحتاج فيه الى دقيق النظر ولطيف الاستدلال وكل عاقل
يعرف بالعادات الفرق بين الجماعة التي تقتضي العادات بامتناع الكذب
عليها فيما ترويه وبين من ليس كذلك والمنافع الدنيوية من التجارات
ووجوه التصرفات مبنية على حصول هذا الفرق لانه مستند الى العادة
وللتامل اليسير كاف فيه والدواعي الى حصوله قوية لاستناد المعاملات
كلها اليه فلا يجب في العامة ومن ليس من اهل التدقيق الا يعلموا مخبر
هذه الاخبار ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا غير مسلم لكم ما حددتم به العلم
الضروري وما تنكرون ان يكون حده ما فعله فينا من هو اقدر منا
على وجه لا نتمكن من دفعه فلا ينبغي ان تجعلوا ما تفردتم به من الحد
دليلا على موضع الخلاف ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا ان العلم
بالفرق بين صفة الجماعة التي لا يجوز عليها الكذب ويمتنع التواطؤ
فيها العقلا كالمجتمعين عند كمال عقولهم وشدة حاجتهم الى التعيش
والتصرف الى العلم بذلك لقوة الدواعي اليه والبواعث عليه وقد
يحصل للعقلا هذا العلم قبل ان يختص بعضهم بالاعتقاد الذي ذكرتم

صارف لهم فاذا لا يجب خلو مخالفينا من هذه العلوم على ما ادعوه ويلزم على هذا
الوجه الا يكون ابو القاسم البلخي عالما بان المحدثات تفتقر الى محدث
لانه يعتقد ان العلم بذلك ضروري واعتقاده هذا صارف له عن النظر
فيجب ان لا يكون عالما بذلك ولا عارفا بالله تعالى ولا بشيء من صفاته
فاي شيء قالوه في البلخي قلنا مثله فيما تعلقوا به فان قيل اذا
جوزتم ان يكون العلم بالبلدان وما جرى مجراها ضروريا فهل تشرطون
في وقوع هذا العلم الشروط التي شرطها ابو علي وابو هاشم ام تشرطون
غيرها قلنا لا بد من شرط يختص نحن به وهو ان يكون من اخبر
بالخبر الذي فعل الله تعالى عنده العلم الضروري لم يسبق بشبهة او تقليد
الى اعتقاد نفي موجب الخبر لان هذا العلم اذا كان مستندا الى العادة
وليس بموجب عن سبب جاز في شروطه النقصان والزيادة بحسب
ما يعلم الله تعالى من المصلحة وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال لنا
اي فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي صلى الله
عليه وآله سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصا
وما اشبه ذلك واي فرق ايضا بين اخبار البلدان وخبر النص الجلي
على امير المومنين علي عليه السلام الذي تفرد الامامية بنقله والا
اجزتم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اجزتموه في اخبار البلدان

وغير ممتنع ان يكون السبق الى الاعتقاد ما نعا من فعل العلم الضروري بالعادة
كما ان السبق الى الاعتقاد بخلاف ما يولده النظر عند اكثر مخالفينا
مانع من توليد النظر للعلم فاذا جاز ذلك فيما هو سبب موجب فاولى
ان يجوز فيما طريقه العادة وليس لاحد ان يقول يجب على هذا الا يفعل
العلم لمن سبق الى اعتقاد نفي المعلوم ويفعل لمن لم يسبق وكان يجب ان
يكون العلم الضروري حاصلا لجماعة المسلمين لما ذكرناه من المعجزات
وكان يجب ايضا ان تكون الامامية عالمة بالنص ضرورة وذلك انه
يمكن ان نقول ان المعلوم نفسه اذا كان من باب ما يمكن السبق الى
اعتقاد نفيه اما لشبهة او تقليد لم يجر الله تعالى العادة بفعل العلم
الضروري به وان كان مما لا يجوز ان يدعوا العقلاء داع الى اعتقاد
نفيه ولا يعترض شبهة في مثله كالخبر عن البلدان جاز ان يكون العلم
به ضروريا واقعا عند الخبر بالعادة وليس لهم ان يقولوا انا اجيزوا
ان يكون في العقلاء المخالطين لنا السامعين للاخبار من سبق الى
اعتقاد منع بالعادة من فعل العلم الضروري له وهذا يوجب ان يجوزوا
صدق من خبركم بانه لا يعرف بعض البلدان الكبار والحوادث العظام
مع سماعه الاخبار وكمال عقله وذلك انا نعلم ضرورة انه لا داعي يدعوا العقلاء
الى السبق الى اعتقاد نفي بلد من البلدان او حادثة عظيمة من الحوادث

ولا شبهة

ولا شبهة تدخل في مثال ذلك ففارق هذا الباب اخبار المعجزات والنص
فاما القوم فانهم شرطوا شروطا ثلثة اولها ان يكون المخبرون اكثر من
اربعة وثانيها ان يكونوا عالمين بما خبروا عنه ضرورة وثالثها
ان يكونوا ممن اذا وقع العلم بخبر عدد منهم وقع بخبر كل عدد مثلهم
واعتلوا في اشتراطهم ان يكونوا اكثر من اربعة بان قالوا لو وقع بخبر
اربعة لوجب وقوعه بخبر كل اربعة فكان شهود الزنا اذا شهدوا به
عند الحاكم انهم كذبوا او بعضهم او انهم شهدوا بما لم يشاهدوه
وهذا يقتضي ان يرد شهادتهم متى لم يكن مضطرا الى صدقهم والاجماع
على خلاف ذلك ويمكن الطعن على هذه الطريقة بان يقال لفظ
الشهادة وان كان خبرا في المعنى فهو يخالف لفظ الخبر الذي ليس بشهادة
فلا جاز ان يجري الله تعالى العادة بفعل العلم الضروري عند الخبر
الذي ليس فيه لفظ الشهادة ولا يفعله عند لفظ الشهادة وان كان
الكل اخبارا كما انه تعالى اجرى العادة عندهم بان يفعله عند خبر من
خبر عن مشاهده ولا يفعله عند خبر من خبر عن علم استدلالي
وان كان الكل علوما ويقينا واما الشرط الثاني من شروطهم
فدليله ان جماعة المسلمين يخبرون بان الله تعالى واحد وان محمدا
عليه السلام رسول الله صلى الله عليه وآله ولا يضطر مخالفوهم

فلم يقع له العلم لانه لم يكن عالما ضرورة ان الحاكم

من الملحدة والبراهمة واليهود الى صدقهم وان اضطروا الى العلم بما يخبرون
به من البلدان وما اشبهها ودليلهم على الشرط الثالث انه لو لم يكن ذلك معتبرا
لجاز ان يكون في الناس من يخبره الجماعة الكثيرة عن مشاهدة ولا يعلم مخبرهم
وتجويز ذلك يقتضي ان نصدق من خبرنا عن نفسه بانه لا يعلم ان في الدنيا بلدا
يعرف بمصر وما جرى مجراها واما البلخي فانه يتعلق في نصرة مذهبه بان يقول
لا يجوز ان يقع العلم الضروري بما ليس بمدرك ومخبر الاخبار عن البلدان
امر غايب عن ادراك من لم يشاهد ذلك فلا يجوز ان يكون ضروريا لانه لو جاز
ان يكون العلم بالغايب عن الحواس ضروريا جاز ان يكون العلم بالمحسوس مستدلا
عليه وربما تعلق في ذلك بان العلم بمخبر الاخبار انما يحصل بعد تامل احوال المخبرين
بها وصفاتهم فدل ذلك على انه مكتسب فيقال له في شبهته الاولى لم زعمت
ان العلم بالغايب عن الحس لا يكون ضروريا اوليس الله تعالى قادرا على فعل العلم
بالغايب عن الحس مع عدمه فما المنكر من ان يفعله بمجرى العادة عند
اخبار جماعة مخصوصة وليس له ان يدعي ان ذلك ليس في مقدوره كما يقول
ان العلم بذاته لا يحصل بالقدرة عليه لانه يذهب الى ان العلم بالمدركات
قد يكون من فعل الله تعالى على بعض الوجوه وليس يفعل العلم بذلك الا وهو في
مقدوره وليس كذلك على مذهبه العلم بذاته تعالى لانه لا يصح وقوعه منه
على وجه من الوجوه وعلى هذا اي فرق بين ان يفعل العلم بالمدرك عنده

ادراكه وبين ان يفعل هذا العلم بعينه عند بعض الاخبار عنه وانما لم يجز
ان يكون المشاهد مستدلا عليه لانه معلوم ضرورة لكامل العقل ولا يصح ان
يستدل وينظر فيما يعلمه ضرورة لان من شرط صحة النظر ارتفاع العلم بالمنظور
فيه واما الشبهة الثانية فبعيدة من الصواب لانها مبنية على دعوى من
هذا الذي يسلم له من خصومه ان العلم بمخبر الاخبار عن البلدان وما جرى مجراها
يقع عقيب التامل لصفات المخبرين اوليس خصومه من اصحاب الضرورة
يقولون انه يقع من غير تصفح شيء من التامل لاحوال المخبرين وانه انما يعلم
احوال المخبرين بعد حصول العلم الضروري له بما خبروا عنه واما القسم الثاني
وهو ما يحصل عنده العلم بتامل ونظر فلا بد فيه من بيان صفة المخبرين الذي
يجب عند النظر في خبرهم العلم على جهة الاستدلال وله شروط ثلثة
اولها ان يبلغ المخبرون الى حد في الكثرة لا يجوز في العادة ان يتفق
منها الكذب عن المخبر وثانيها ان يعلم انهم لم يجمعهم على الكذب جامع
كالتواطي او ما جرى مجراه وثالثها ان يعلم ان اللبس والشبهة فيما
خبروا عنه زايلان هذا اذا كانت الجماعة يخبر عن المخبر بلا واسطة ولو
كانت هناك واسطة وجب اعتبار هذه الشروط التي ذكرناها في جميع
الوسايط التي بينهم وبين المخبر عنه وتاثير هذه الشروط التي ذكرناها
في العلم بصحة الخبر واضح اما الشرط الاول فمن حيث كنا متى لم نعلم

ان الجماعة قد بلغت من الكثرة الى الحد الذى لا يجوز معه اتفاق الكذب منها عن المخبر
الواحد لم نامن ان يكون كذبت اتفاقا كما يجوز ذلك فى الواحد والاثنين واما الشرط
الثانى فانا متى لم نعلم ان التواطو وما حل محله مرتفع جوزنا ان يكون التواطو وما
جرى مجراه هو الجامع لها على الكذب واما الشرط الثالث فمن المعلوم ان الشبهه
قد تدعوا الى الكذب ويجمع الجماعات عليه كاخبار الخلق الكثير من المبطلين عن
مذاهبهم الباطلة لاجل الشبهة الداخلة عليهم وقامت هاهنا الشبهة مقام التواطو
فى الجمع على الكذب ولا فصل فيما اشترطناه فيه ارتفاع الشبهة واللبس بين ان
يكون المخبر عنه مشاهدًا او غير مشاهد فى صحة دخول الشبهة فيه لان اليهود
والنصارى مع كثرتهم نقلوا صلب المسيح عليه السلام لما التبس عليهم فظنوا
ان الشخص الذى راوه مصلوبا هو المسيح عليه السلام وقيل ان سبب
دخول الشبهة هو ان المصلوب قد يتغير حليته وتتنكر صورته ولان
بعد المصلوب ايضا عن العين يقتضى اشتباهه بغيره والوجه فى
اشتراط ثبوت هذه الشروط فى جميع الطبقات المتوسطة بيننا وبين
المخبر عنه ان ذلك متى لم يكن معلومًا جوزنا ان الجماعة التى تلينا صادقة
ومن خبرت عنه قد يجوز ان يتفق منهم الكذب وعند تكامل هذه الشروط
نعلم كون الخبر صدقا لانه اذا لم ينفك من كونه اما كذبًا او صدقًا فبطل
كونه كذبا لانه لو كان كذلك لكان انما وقع اتفاقا او للتواطو او عن شبهة

فاذا بطل ذلك كله فلا بد من كونه صدقا وبقى علينا ان ندل على الطريق الموصل
الى العلم بثبوت هذه الشرائط اما اتفاق الكذب عن الخبر الواحد فانه
لا يقع من الجماعات والعلم باستحالة ذلك وان حال الجماعة تخالف
حال الواحد ضرورى ولهذا جاز ان يخبر احد من حضر الجامع فى يوم الجمعة
كاذبا بان الامام تنكس على ام راسه من المنبر ولا يجوز ان يخبر بذلك
جميع من حضر الجامع وهم كاذبون الا للتواطو او ما جرى مجراه وقد يشبه
امتناع ذلك من الجماعة باستحالة اجتماع الجماعات على نظم بيت من الشعر
على صفة واحدة واجتماعهم على تصرف مخصوص او كل شى معين من غير
سبب جامع وشبه ايضا بما نعلمه من استحالة ان يخبر احد نا من غير علم
عن امور كثيرة فيكون الخبر بالاتفاق صدقا ومن المعلوم جواز ان
يخبر الجماعة الكثيرة بالصدق من غير تواطو ولا يجوز مثل ذلك فى الكذب
لان الصدق يجرى فى العادة مجرى ما فيه سبب جامع من تواطو او ما
جرى مجراه لان علم المخبر بكون الخبر صدقا داع الى الاخبار وليس كذلك
الكذب لان الكذب يحتاج الى جامع عليه وداع اليه فاما ما به يعلم
فقد التواطو فان الجماعات التى تروى الخبر ربما بلغت من الكثرة الى
حد يستحيل عليها معه التواطو بالمراسلة او المكاتبة وعلى كل وجه لانا
نعلم ضرورة ان جميع اهل بغداد لا يجوز ان يواطوا جميع اهل الشام لا

باجتماع ومشافهة ولا بمراسلة ومكاتبة على ان التواطوء فيمن يصح ذلك
فيه من الجماعات مشافهة او بالتراسل والتكاتب لابد على مجرى العادة
من ان يظهر لمن خالطهم واختبر احوالهم والعادة شاهدة بثبوت هذا
الحكم فغير ممكن دفعه واما ما يقوم مقام التواطوء من الاسباب الجامعة
كتخويف السلطان وخوف ضرورة وما يجري مجرى ذلك فظهوره وعلم
الناس به على مجرى العادة واجب لان الجماعة لا يجوز ان تجتمع لاجل
خوف السلطان على الامر الواحد الا بعد ان يظهر لهم هذا التخويف والترهيب
المحوجان الى اتفاق دواعيهم وما هذه حاله لابد من العلم به والقطع على فقده
اذا لم يظهر عليه ولنا ما به يعرف ارتفاع اللبس والشبهة عما يخبر به الجماعة
فهو ان يخبر الجماعة عن امر مدرك بمشاهدة او سماع يعلم انتفاء اسباب
اللبس والشبهة عن ذلك المخبر فان اسباب التباس المدركات معلومة
يعلم انتفاؤها حيث ينتفي ضرورة واما ما به يعلم ثبوت الشرائط التي
ذكرناها في جميع الطبقات التي تروي الخبر فهو ان العادات جارية
بان المذاهب او الاقوال التي تقوى بعد ضعف وتدرك بعد فقد
وتظهر بعد خفاء لابد من ان يعرف ذلك من حالها ويفرق العقلاء
المخالطون لاهلها بين زماني فقدها ووجودها وضعفها وقوتها
كما علم الناس كلهم ابتداء حال الخوارج وظهور مقالة الجهمية والنجارية

ومن جرى مجراهم ويفرق العقلاء سامعو الاخبار بين زمان حدوث مقالتهم
وبين ما تقدم عليها وقد ذهب مخالفونا في الامامة الى ان امتناع
الكتمان واستحالته في الجماعات الكثيرة يجري مجرى استحالة الافتعال
والكذب عليهم والصحيح الذي تشهد به اصولنا واصولهم ان الجماعات
لا يجوز ان يجتمع على افتعال ولا كتمان الا لجامع يجمعها وسبب يولف
بين دواعيها وانها مع فقد الدواعي الجامعة لا يجتمع على افتعال
ولا كتمان وقد بينا في الكتاب الشافي ان الجماعات الكثيرة يجوز ان
تكتم عداوة وحسدًا وبغضًا وانحرافا فضيلة معينة لمن حسدوه
وعادوه فلا يرونها ولا يذكرونها وان لم يتواطوا على ذلك ويتفقوا
عليه مشافهة ولا مكاتبة ولا يجوز ان يفعلوا خبرًا مخصوصًا بصيغة
معينة من غير تواطوء واتفاق عليه ولا يكفي في هذا الوجه داعي الحسد
والعداوة كما كفى في الكتمان وبينا من بسط هذه النكتة وتفريعها
ما ليس هذا موضع ذكره فان الكتاب يطول باستقصائه وهو هناك
مشروح فان قيل ما انكرتم ان تكون الجماعة اذا بلغت الى الحد الذي
ذكرتم وقع العلم الضروري عند خبرهم وبطل الاستدلال على صدقهم
بما رتبتموه قلنا قد بينا انه لا طريق الى القطع على ان العلم الضروري
يقع عند شيء من مخبر الاخبار ثم لو سلمنا ما يذهب اليه مخالفونا

فی العلم الضروری الواقع عند الاخبار لم یمتنع ان یستدل بالتواتر علی بعض الوجوه
بان یکون العدد الذی اجری الله تعالی العادة بان یفعل عنده العلم الضروری
لم یتکامل فی بعض الجماعات فان علمنا بالدلیل ان خبرهم لا یکون الا صدقا
فیمکن هذا التقدیر ان یکون التواتر دلیلا یفضی الی العلم فالصحیح ما التجأ
الیه ابو هاشم من التوقف عن ذلک وترک القطع علی حصول العلم الضروری
لا محالة ومما یلحق من الاخبار بما یعلم صدقه بدلیل اخبار الله تعالی فانا
نعلم کونها صدقا من حیث علمنا انه تعالی لا یختار الکذب لعلمه بقبحه وبانه
غنی عنه کما لا یفعل سایر القبایح ویلحق بذلک ایضا خبر الرسول علیه السلام
لانا قد علمنا بالمعجز صدقه فی اخباره وان شیئا من القبایح لا یجوز علیه
وکل ذلک معلوم بالدلیل ومما یلحق ایضا بهذا الباب خبر الامة کلها
اذا اخبرت عن شیء فالواجب ان یعلم کونه صدقا لان الدلیل قد دل عندنا
ان فی جملة الامة فی کل زمان من قوله حجة لعصمته وتفصیل هذه الجملة
یجیء فی باب الکلام فی الاجماع بمشیة الله تعالی وقد الحق قوم بهذا الباب
ان یخبر الواحد عن شیء شاهده ویدعی علی جماعة لم تجر العادة بالا تکذب
من یدعی علیها مشاهدة ما لم تشاهده وهذا غیر صحیح لانه غیر ممتنع ان
یکون لهذه الجماعة دواع وبواعث الی الامساک عن هذا الخبر
من وصول الی نفع او دفع مضرة فلا یجب ان یکذبوه بل ربما صدقوه

اوصدقه

او صدقه بعضهم فاما الحاق قوم بهذا الباب خبر المخبر بحضرة النبی صلی الله
علیه وآله عن شیء فلم ینکره علیه فانه یجب ان یکون صدقا فالواجب ان
یقسم هذا الموضع قسمین فنقول ان کان هذا المخبر ادعی علی النبی صلی الله علیه وآله
المشاهدة لما اخبر عنه فلم ینکر علیه فهو دلیل علی صدقه وان کان اطلق
الخبر اطلاقا ولم یدع علیه شیئا فانه لا یکون امساکه عن النکیر علیه دلالة
علی صدقه وانما قلنا ذلک لانه لا یجوز علیه صلوات الله علیه انکار
ما لا یعلمه منکرا واذا اخبر الواحد بحضرته عما لا یعلم فهو مجوز فی خبره
الصدق والکذب وقد الحق قوم بهذا الباب ان یعلم ان الامة اجمعت
علی العمل بخبر بعض الاخبار لاجله وادعوا ان ذلک یدل علی کون الخبر حجة
مقطوعا بها لانه لو لم یکن کذلک لرده بعض وقبله بعض آخر وادعوا ان
عادتهم بذلک جاریة وهذا لیس بصحیح لان اجماعهم علی الحکم یعلم صحته فاما
ان یعلم صحة الخبر الذی عملوا به ولاجله فلا یجب ذلک لانهم قد یجمعون
علی ما طریقه الظن کالقیاس والاجتهاد واخبار الآحاد والعادة المدعاة
غیر صحیحة ولا معلومة وقد استقصینا فی الکتاب الشافی الکلام فی هذه
النکتة عند تعویل مخالفینا فی صحة الخبر المروی عن النبی صلی الله علیه وآله
من قوله لا تجتمع امتی علی خطاء علی مثل هذه الطریقة ٥

فصل فیما یعلم کذبه من الاخبار باضطرار او اکتساب

اعلم ان الخبر انما يعلم باضطرار او اكتساب ان مخبره ليس على ما تناوله بغيره لا بنفسه
ومثال ما لا يعلم بطلانه باضطرار خبر من اخبر بان السماء تحتنا والارض
فوقنا وان فيلا بحضرتنا ونحن لا نراه مع السلامة وارتفاع الموانع فاما
الخبر الذي يعلم بطلانه باكتساب فهو كل خبر علمنا ان مخبره ليس على ما تناوله
بدليل عقلي او بالكتاب او السنة او الاجماع وقد الحق قوم بهذا الباب
لواحق منها ان يكون الخبر لو كان صحيحا لوجب قيام الحجة به على المكلفين
فاذا لم يقم به علم انه باطل ومنها ان يكون الخبر مما لو كان صحيحا لعلمه اهل
العلم اذا فتشوا عند ذلك فاذا لم يعلم مع التفتيش علم كونه كذبا ومنها
ان يكون المخبر عنه مما يقوى الداعي الى نقله ويمتنع من كتمانه فاذا لم ينقل
والحال هذه علم كونه كذبا ومنها ان تكون الحاجة ماسة في باب الدين
الى نقله فاذا لم ينقل كما نقلت نظايره علم بطلانه ومنها ان يكون في
الاصل وقع شايعا ذايعا ومثله في العادة لا يضعف نقله بل يكون
حاله في الاستمرار كحاله في الاول واعلم ان هذه الوجوه ان صحت كلها
او بعضها فانما هي تفصيل لما اجملناه في قولنا بدليل عقلي لان الادلة
العقلية المبنية على العادات واختبارها اليها فزع من الحق هذه
الوجوه فما صح منها من كل او بعض فهو داخل في الجملة التي ذكرناها
والكلام في تصحيح كل واحد من هذه الوجوه الملحقة يطول جدا ويخرج

عن الغرض لكنا نشير الى جملة كافية اما الوجه الاول فلا يصح على اطلاقه
لانه غير ممتنع ان تتفق دواعي الامة الى كتمان حادث من الحوادث او حكم
من الاحكام حتى لا ينقله منهم الا الآحاد فلا يجب اذا ان يقطع على بطلان
خبر الواحد عنه من حيث لم ينقله الجميع الا بعد ان يعلم انتفاء دواعي
طيه وكتمانه وانه مع العادة لا يجوز ذلك فيه فاما اذا لم يعلم ذلك جوزنا
كون الخبر صدقا وان لم ينقله الجميع او الاكثر وقولهم لا يجوز ان يكلف
الله تعالى ما لا يقيم الحجة عليه صحيح الا انه ليس كل حجة على هذا الحكم
هو اخبار الجماعات وغير ممتنع ان تكون الحجة به قائمة وان كتمه الاكثر
من جهة قول امام الزمان اذا بينه واوضح عنه والوجه الثاني يجري
مجرى الاول في فساد اطلاق القول فيه ووجوب تقييده بما اشرنا اليه
فاما الوجه الثالث فلا شبهة في انا اذا علمنا ان الدواعي الى نقله
ثابتة والصوارف عن ذلك مرتفعة ثم لم ينقل علمنا بطلانه ونفي
ان يكون ذلك معلوما وربما ادعيت هذه الحال فيما هو بخلافها وهذا
نكذب الواحد اذا اخبرنا بان بين بغداد وواسط مدينة هي اكبر من
بغداد واكثر اهلا ونكذب من ادعى ان القرآن عورض وعول على رواية
الواحد لانا نعلم كثرة اعداء الدين وانتشارهم في الشرق والغرب فكان
ظهور نقل هذه المعارضة فيهم ان منع من انتشارها بين المسلمين خوف

منهم والوجه الآخر شرطه فيه ان تكون العادة تمنع من ضعف سبله ويوجب استمرار
الشياع والاذاعة فيه ومع هذا الشرط الامر على ما ذكر

فصل فيما لا يعلم كونه صدقا ولا كذبا من الاخبار

اعلم ان كل خبر روى ولا طريق من ضرورة ولا اكتساب الى العلم بكونه
صدقا ولا كذبا فالتجويز للامرين قائم فيه وقد قطع قوم على ان في الاخبار المروية
عن النبي صلى الله عليه وآله كذبا وتعلقوا بما روى عنه عليه السلام
من قوله من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وبما يروى من قوله
عليه السلام ستكثر الكذابة علي وليس في ذلك معتمد اما الخبر الاول
فيتضمن الوعيد ولا يعلم وقوع الفعل لا محالة والخبر الثاني خبر واحد
لا يوجب القطع على صحة مخبره فالصحيح ما قلناه من التجويز من غير
قطع وانما يعلم كذب بعض الاخبار المروية عنه عليه السلام على سبيل [illegible]
دون التعيين فنقول لكل خبر دل ظاهره على اجبار او تشبيه او ما جرى مجرى
ذلك مما علمنا استحالته من غير قرينة ولا على وجه الحكاية وكان احتماله
للصواب بعيدا متعسفا وجب الحكم ببطلانه لان الحكمة والدين
يمنعان من الخطاب بما يحتاج الى تعسف وتكلف شديد حتى يحتمل
الصواب فاما كون الخبر صدقا فمخالف لكونه كذبا لانه لا خبر روى
الا ويحتمل الصدق والكذب وليس يجوز ان يجعل وجوب العمل به

دليلا

دليلا على كونه صدقا لانا قد نعمل بما يجوز كونه كذبا من شهادة الشاهدين

فصل في ان خبر الواحد لا يوجب العلم

اعلم ان الصحيح ان خبر الواحد لا يوجب علما وانما يقتضي غلبة الظن
لصدقه اذا كان عدلا وكان النظام يذهب الى ان العلم يجوز ان يحصل
عنده وان لم يجب لانه يتبع قراين واسبابا ويجعل العمل تابعا للعلم
فمهما لم يحصل علم فلا عمل وقال بعضهم ان خبر الواحد يوجب العلم
الظاهر ويقسم العلم الى قسمين وفي الناس من يقول ان كل خبر
وجب العمل به فلا بد من ايجابه العلم ويجعل العلم تابعا للعمل واقوى
ما ابطل به قول النظام ان الخبر مع الاسباب التي يذكرها لو حصل
عندها العلم كما ادعى لما جاز انكشافه عن باطل وقد علمنا ان الخبر
عن موت انسان بعينه مع حصول الاسباب التي يراعيها من البكاء
عليه والصراخ واحضار الجنازة والاكفان قد ينكشف عن باطل
فيقال انه اغمي عليه او لحقته سكتة او ما اشبه ذلك والعلم لا يجوز
انكشافه عن باطل ويلزم على هذه الطريقة الفاسدة ان يجوز ان
لا يقع العلم بالتواتر لفقد هذه الاسباب فكنا نصدق من خبرنا
بانه لا يعلم شيئا بالاخبار بالا تكون الاسباب حاصلة فاما الزام
النظام انه لو وجب خبر الواحد العلم في موضع لاوجبه في كل موضع

فكان النبي يستغني عن علم معجز والحاكم متى لم يعلم صدق المدعي بتزوره

ان يعلم انه كاذب فان ذلك لا يلزمه لان له ان يقول من اين لكم

ان كل خبر يجب عنده العلم فلا بد من وجوب ذلك عند امثاله ثم

العلم عند النظام لا يجب عن مجرد الخبر بل عنده وعند اسباب

يذكرها وليس مثل ذلك في خبر مدعي النبوة ولا في الحاكم فاما من يقول

انه يقتضي العلم الظاهر فخلافه في عبارة لانه سمى غالب الظن علما

واما من جعل العلم تابعا للعمل فقوله باطل لانه عكس الشيء والعمل يجب

ان يتبع العلم لا ان يتبع العلم العمل وقد يجب العمل باخبار كثيرة من

غير حصول العلم كالمخوف من سبع في طريق والشهادات وغيرها

فصل في ذكر الدلالة على جواز التعبد بالعمل بخبر الواحد

اعلم ان في المتكلمين من ذهب الى ان خبر الواحد لا يجوز من جهة

العقل ورود العبادة بالعمل به والصحيح ان ذلك جائز عقلا وان كانت

العبادة ما وردت به على ما سنبينه في الباب الذي يلي هذا الباب

بمشية الله تعالى والذي يدل على جواز ورود العبادة بالعمل به ان

بينا ان خبر الواحد يمكن ان يكون طريقا الى معرفة الاحكام وانه يجري

في جواز كونه دلالة مجرى الادلة الشرعية كلها من كتاب وسنة واجماع

وان اختلف وجه دلالته كما اختلف وجوه هذه الادلة الشرعية

ولم تخرج بهذا الاختلاف من كونها ادلة وانما جاز ان يكون خبر الواحد دلالة

بان يدل القران او السنة على وجوب العلم به اذا كان المخبر به على صفة مخصوصة

الا ترى انه لا فرق في العلم بتحريم الشيء بان يقول النبي عليه السلام انه

حرام وبين ان يقول اذا اخبركم عني بتحريمه فلان فحرموه فلا فرق بين ذلك

وبين ان يقول اذا اخبركم عني بتحريمه من صفته كيت وكيت فحرموه

لان على الوجوه كلها يعلم التحريم وان اختلفت وليس لاحد ان يقول كما تعلق

الغلط من الواحد اذا كان الامر على ما ذكرتم وذلك انه غير ممتنع ان يجعل

الرسول عليه السلام قول الواحد دلالة مع جواز الغلط عليه مثال ذلك

انه عليه السلام لو قال اذا اخبركم عني ابو ذر بشيء فهو حق لكانت الثقة

حاصلة عند خبره ولو قال عليه السلام اعملوا بما خبركم به فلان فهو

صلاح لكم وجب العمل وان لم يحصل الثقة ويجري مجرى تعبد الحاكم

بان يعمل بعلمه فتحصل له الثقة وتعبده ان يعمل بالاقرار فلا يحصل

الثقة وان كانت الحال اليها اقرب وتعبده بان يعمل بالبينة وهي عن

الثقة ابعد من الاقرار ومما يدل ايضا على جواز التعبد بخبر الواحد

ان العمل في كثير من العقليات قد يتبع غلبة الظن فما الذي يمنع من مثل

ذلك في الشرعيات ويدل عليه ايضا ورود التعبد بقبول الشهادات

والاجتهاد في جهة القبلة وقبول قول المفتي وكل هذا من باب واحد

وقد تعلق من منع من جواز التعبد بخبر الواحد باشياء اولها قولهم ان الشرايع
لا يكون الا مصالح لنا وبخبر الواحد لا نعلم ان ذلك مصلحة ولا نامن كونه
مفسدة وثانيها انهم قالوا اذا لم يجز ان يخبر بما لا نامن كونه كذبا كذلك
لا يجوز ان نقدم على ما لا نامن من كونه مفسدة وثالثها ان قول الواحد
وصلة الى قول الرسول عليه السلام واذا لم يجز قبول قول النبي صلى الله
عليه وآله الا بمعجز ودليل على القطع على صدقه فغيره اولى بذلك ورابعها
ان الرسول صلى الله عليه وآله انما لم يجز العمل بقوله ولا معجزة تدل على
صدقه لجواز الغلط عليه وهذه العلة قائمة في خبر الواحد وخامسها
ان العمل من حقه ان يتبع العلم واذا لم يعلم صدق الواحد لم يعمل بخبره
ولو جاز العمل بلا علم لجاز تبخيتا وتخمينا وسادسها انه لو جاز العمل
بخبر الواحد في بعض الاحكام جاز في سايرها حتى في الاصول واثبات
القران والنبوات وفرقوا بين العمل بخبر الواحد وبين الشهادة بان
الشهادة يقتضي ما يتعلق بمصالح الدنيا ودفع المضار فيها واجتلاب
المنافع وما يجوز فيه البدل والصلح ويتعلق بالاختيار ويخالف
المصالح التي لا يعلمها الا الله تعالى ويخالف ذلك ايضا المعاملات
التي تجري مجرى الاباحات وترجع الى الرضا والتسخط وتطيب النفس
وسابعها انه لو جاز التعبد بالعمل بخبر العدل لجاز ذلك في خبر الفاسق

لانه لا فرق في العقول بينهما في ان الثقة لا تحصل عند خبره فيقال
لهم فيما تعلقوا به اولا الشرايع لا بد من كونها مصالح على ما ذكرتم ولا بد
من طريق للمكلف الى العلم بذلك اما على الجملة او التفصيل فاذا دل الدليل
على وجوب العمل بخبر الواحد اذا كان على صفة واذا غلب في الظن صدقه
علمنا كون ما خبر به صلاحا وامنا من الاقدام على المفسدة كما نعلم كون قطع
يد السارق عند البينة او الاقرار صلاحا ولولا ذلك كان مفسدة وينتقض
ايضا هذه الطريقة بالشهادات اذا عمل بها في الحدود ويقال لهم
فيما تعلقوا به ثانيا لو جاز في الخبر ان يثبت امارة للمكلف ما امن بها من
كونه كذبا جاز ان يكلف في الاخبار ما كلفه في الافعال وينتقض ذلك عليهم
بالاقرار والبينات في الحدود وغيرها ويقال لهم فيما تعلقوا به
ثالثا ورابعا فان الوجهين يتقاربان ان الرسول لو كان لنا طريق غير
المعجز نعلم به كون ما يحمله مصلحة لجاز فيه ما جاز في الخبر الواحد وانما
لم نعمل بخبر مدعي النبوة قبل ظهور المعجز لانه لا طريق الى العمل بقوله
الا العلم المعجز وليس كذلك الخبر لان لنا طريقا نامن به كون الفعل
مفسدة وهو ما بيناه من قيام الدلالة على وجوب العمل بخبره وينتقض
هذه الطريقة ايضا بالشهادات والاقرارات وكل شيء عمل به مع
ارتفاع الثقة بالصدق ويقال لهم فيما تعلقوا به خامسا

لا شبهة فى انّ العمل يتبع العلم لكن من اين قلتم انّه يتبع العلم بصدق المخبر
وما انكرتم انّه يتبع العلم تارة بصدق المخبر واخرى يتبع العلم بوجوب
العمل بقوله مع تجويز الغلط عليه وتنتقض هذه الطريقة ايضا بالشهادات
والاقرارات والرجوع الى قول المفتى والحاكم ويقال لهم فيما تعلقوا به
سادسا اليس يمتنع فرضا وتقديرا ان يثبت جميع اصول الشريعة باخبار
الآحاد بعد ان يعلم بالمعجز صدق الرسول عليه السلام ويعلم من جهته
ذلك وان كان قد ثبت الشرع الان بخلاف ذلك والكلام انما هو على
الجواز وقد بينا جوازه ثم يعارضون بالشهادات والاقرارات ويلزمون
جواز مثل ذلك فى ساير الاصول فامّا القرآن فاثباته وهو معجز دالّ على صدق
الرسالة بخبر الواحد لا يجوز لانّ الثقة بنبوته وصدقه لا تحصل الا
مع الثقة بمعجزته ولو فرضنا انّ نبوته عليه السلام يثبت بغير القران
من المعجزات لجاز اثبات القران بخبر الواحد فامّا اثبات النبوات
بخبر الواحد فانه غير جائز لانّ ذلك ينقض خبر الواحد ولانه لا طريق الى
وجوب العمل بقول النبى عليه السلام الا العلم المعجز الدال على الصدق
وحصول الثقة فامّا تفرقتهم بين قبول الشهادات وقبول خبر الواحد
فليس بصحيح لانا نقبل الشهادة فى الحدود وهى مختصّة بمصالح
الدين وخارجة عما يجوز فيه الصلح والتراضى وكذلك نقبل قول المفتى

فيما يختص بمصالح الدين وبعد فانّ العقل يحظر انتزاع ملك زيد ودفعه
الى عمرو وبالشهادة يفعل ذلك ويقال لهم فيما تعلقوا به سابعا
انه جائز من جهة العقل ان يتعبد الله تعالى بالعمل بخبر الفاسق ولا
فرق فى الجواز بين العدل والفاسق واذا جعلنا قول المخبر كالسبب او الشرط
فى العبادة جازت العبادة عقلا بالعمل بقول من يغلب فى الظن كذبه
كما يجعل زوال الشمس وطلوع الفجر سببا للاحكام وان قيل اذا كان لا بد
من تمييز الحجة من الشبهة فكيف يتميز ذلك فى خبر الواحد قلنا
بان يجعل لاحد الخبرين امارة يتميز بها من الآخر

فصل فى اثبات التعبد بخبر الواحد ونفى ذلك

الصحيح انّ العبادة ما وردت بذلك وان كان العقل مجوزا للتعبد
بذلك وغير محيل له على ما مضى فى الباب الاول ووافق على ذلك كل من
منع عقلا من العبادة به من النظام وغيره من المتكلمين وذهب
الفقهاء واكثر المتكلمين الى انّ العبادة قد وردت بالعمل بخبر الواحد
فى الشريعة وكان ابو على الجبائى لا يعمل بخبر الواحد فى الشريعة ويعمل
بخبر الاثنين فصاعدا ويجريه مجرى الشهادة والذى يدل على صحة
ما ذهبنا اليه انه لا خلاف بيننا وبين محصلى مخالفينا فى هذه المسألة
انّ العبادة بقبول خبر الواحد والعمل به طريقه الشرع والمصالح فجرى

مجرى ساير العبادات الشرعية في اتباع المصلحة وان العقل غير دال
عليه واذا افتقدنا في ادلة الشرع ما يدل على وجوب العمل به علمنا انتفاء
العبادة به كما نقول في ساير الشرعيات والعبادات الزايدة على ما
اثبتناه وعلمناه وعلى هذه الطريقة نعول كلنا في نفي صلاة زايدة وصوم
شهر زايد على ما عرفناه وفي ان مدعي النبوة ولا معجز على يده ليس بنبي
وليس لاحد ان يقول انما علمت انه لا صلاة زايدة على الخمس مفروضة
ولا صيام مفروض زايد على شهر رمضان بالاجماع لانا نعلم انهم لو لم
يجمعوا على ذلك وخالف بعضهم فيه لكان المفزع الى هذه الطريقة
التي ذكرناها وقد بينا صحة الاعتماد على هذه الطريقة وابطال شبهة
من اشتبه عليه ذلك في مواضع من كلامنا واستقصيناه ويمكن ان
نستدل بمعنى هذه الطريقة بعبارة اخرى وهو ان نقول العمل بالخبر
لا بد من ان يكون تابعا للعلم فاما ان يكون تابعا للعلم بصدق الخبر
او العلم بوجوب العمل به مع تجويز الكذب وقد علمنا ان خبر الواحد لا يحصل
عنده علم بصدقه لا محالة فلم يبق الا ان يكون العمل به تابعا للعلم بالعبادة
بوجوب العمل به واذا لم نجد دليلا على وجوب العمل به نفيناه وقد تعلق
مخالفونا باشياء اولها قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون

وليس

وليس يكونون منذرين لهم الا ويلزمهم القبول منهم وربما قالوا ان معنى الآية
ولينذر كل واحد منهم قومه واذا صح لهم ذلك استغنوا عن التشاغل بان اسم
طايفة يقع على الواحد كما يقع على الجماعة وتعلقهم في ذلك بقوله تعالى
وليشهد عذابهما طايفة من المؤمنين وقوله تعالى وان طائفتان من
المؤمنين اقتتلوا وثانيها قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا
من البينات وحظر الكتمان يقتضي وجوب الاظهار ولا يجب الاظهار
الا للقبول وثالثها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق
بنبإ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة والظاهر يقتضي ان العدل
في هذا الحكم بخلاف الفاسق ورابعها ان الله تعالى قد امر رسوله
عليه السلام بالابلاغ في مواضع من الكتاب لا تحصى والابلاغ يكون
بالتواتر والاحاد معا لانه لو اختص بالتواتر وما يوجب العلم لوجب
ان يكون العلم بفروع العبادات كالعلم باصولها وكذلك فروع المعاملات
كلها ومعلوم ضرورة خلاف ذلك وخامسها وهي طريقة التي بها
يصولون وعليها كلهم يعولون واياها يرتضون ويرتبونها ان الصحابة
مجمعة على العمل باخبار لا تبلغ التواتر وذلك اظهر فيما بينهم من كل شيء
كان ظاهرا ويذكرون رجوعهم في وجوب الغسل بالتقاء الختانين الى
ازواج النبي صلى الله عليه وآله عند اختلافهم في ذلك وعمل عمر بن الخطاب

بعد التوقف والتردد في جزية المجوس على خبر عبد الرحمن ثم اجمعوا على ذلك
ونحو عمله في دية الجنين على خبر حمل بن مالك ونحو عمل ابي بكر في ميراث
الجدة على قول الواحد او الاثنين ونحو ما روي عن امير المؤمنين علي عليه السلام
من قوله كنت اذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وآله حديثا نفعني
الله ما شاء ان ينفعني به واذا حدثني عنه غيره استحلفته فاذا حلف لي
صدقته وحدثني ابو بكر وصدق ابو بكر ورجع في حكم المذي الى خبر
المقداد قالوا وجدناهم بين عامل بهذه الاخبار وبين تارك للنكير عليه
ولو كان ذلك خطأ لكانوا قد اجمعوا على الخطأ وهذا غير جائز عليهم
وسادسها ان النبي صلى الله عليه وآله كان يبعث عماله ورسله
الى البلاد للدعاء الى شريعته وانما كانوا يعملون على مجرد اقوالهم في كونهم
رسلا وفي العمل بما يؤدونه وسابعها حمل قبول خبر الواحد مع تجويز
الغلط عليه على قبول قول المفتي مع تجويز ذلك عليه وربما حملوا ذلك
على الشهادات واخبار المعاملات وثامنها ان الضرورة تقود الى
قبول اخبار الآحاد اذا حدثت الحادثة وليس فيها خبر حكم منصوص
وتاسعها طريقة وجوب التحرز من المضار كما يجب التحرز من سلوك الطريق
اذا اخبر مخبر بان فيه سبعا وما اشبهه فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا اذا سلمنا
ان اسم الطائفة يقع على الواحد والاثنين فلا دلالة لكم في الآية لانه تعالى

سماهم منذرين والمنذر هو المخوف المحذر الذي ينبه على النظر والتأمل
ولا يجب تقليده ولا القبول منه بغير حجة ولهذا قال تعالى لعلهم يحذرون
ومعنى ذلك ليحذروا ولو اراد ما ادعوا لقال تعالى لعلهم يعملون او يقبلون
والنبي عليه السلام وان سميناه منذرا وكان قبول قوله واجبا فمن حيث
كان في ابتداء دعوته يكون مخوفا ثم اذا استقر دليل نبوته وجب العمل بقوله
ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا ان الكتمان فلا يستعمل الا فيما يجب اظهاره
او تقوى الدواعي الى ذلك فيه فمن اين لكم ان خبر الواحد له هذه الصفة
حتى يطلق فيه الكتمان والآية تدل على الاختصاص لنقل القرآن لانه قال
ما انزلنا من البينات والهدى وما انزله الله تعالى هو القرآن ويقال
لهم فيما تعلقوا به ثالثا هذه الطريقة مبنية على دليل الخطاب وقد
بينا فيما تقدم فساد ذلك وبعد فالتعليل في الآية اولى ان يعول عليه
من دليل الخطاب وهو قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة وهذه العلة
قائمة في خبر العدل وقد قيل ان هذه الآية نزلت في الوليد بن عقبة وقد
ولاه النبي صلى الله عليه وآله صدقات بعض العرب فعاد اليه بذكر انهم
منعوا الصدقات وهم عليه السلام بارسال الجيوش اليهم فنزلت الآية
بيانا له وليعلم الرسول عليه السلام ان الوليد بهذه الصفة لانه انما
ولاه على ظاهر امره ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا ليس يجوز ان يومر

بان يبلغ الا بما هو حجة فى نفسه يجب العمل به وهذا يقتضى انه يدل على ان خبر
الواحد بهذه الصفة حتى يصح الابلاغ به ومن مذهب من خالفكم فى هذه
المسالة ان الابلاغ لا يصح الا بما هو حجة توجب العلم او بتواتر او اجماع او قول
امام معصوم نايب عنه عليه السلام او خليفة له بعد وفاته ويقال
لهم فيما تعلقوا به خامسا انتم تعلمون اى شىء يدفع الامامية هذه الطريقة
وهو انها تقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتامرون الذين يحتشم
التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فالامساك عن النكير عليهم
لا يدل على الرضا بما فعلوه لاننا كلنا نشترط فى دلالة الامساك على الرضا
الا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك فبطل
ان يكون ماذكرتموه اجماعا على انا نعدل عن استعمال هذه الطريقة فى هذا
الكتاب لانها تخرج وتحوج الى الكلام فى الامامة وننتقل من اصول
الفقه الى اصول الدين ولانها تستثقل على الفقهاء وتوحشهم وما نؤثر
ما ينفرون منه وان تعدى كثير من مخالفينا ايحاشنا وتسلقوا او توصلوا
الى كل ما يثقل علينا من غير حاجة بهم فى الموضع اليه فاما من خالف
فى كون الاجماع حجة من النظام وغيره ومن احال العلم بصحة اجماع
الامة على شىء او اجاز ذلك وذكر انه لا دليل يدل على ان اجماع الامة
حجة فانه يدفع ايضا هذه الطريقة بان يقول اكثر ما فيها الاجماع على

العمل بقبول اخبار الاحاد ولا حجة فى الاجماع وهذه الطريقة لا نرتضيها
لاننا نذهب الى ان فى اجماع الامة الحجة ولا يجوز ان يجمعوا على باطل ولنا
بعد ذلك كله على هذه الطريقة وجهان من الكلام اولهما ان جميع ما وضعوا
ايديهم عليه انما هى اخبار آحاد لا توجب علما فانهم دلوا على ان خبر الواحد
حجة باخبار آحاد وكيف يعولون على ما احسن احواله ان يوجب الظن
فيما طريقه العلم والقطع لانهم يدعون القطع والعلم بان الله تعالى
تعبدهم بالعمل باخبار الاحاد فى الشريعة فلا يجب ان يعولوا على
ما لا يوجب العلم وقد حملهم سماع هذا الطعن منا على ان ادعوا انهم
يعلمون ضرورة عمل الصحابة على اخبار لا تبلغ حد التواتر وانما لم يعلموا
ها هنا خبر الواحد حتى يدخل ابو على الجبائى معهم لانه لا يعمل
بخبر الواحد اذا انفرد ويذكرون ان العلم بذلك يجرى مجرى العلم
بانهم كانوا يرجعون فى الاحكام الى القران والسنة المتواتر بها وكما
نعلم رجوع العوام منهم الى فتوى المفتى قالوا انذكر الاخبار ليطابق
الجملة والتفصيل وربما قالوا كما نعلم ضرورة سخا حاتم وان لم نعلم
تفاصيل ما يروى من عطاياه وجوايزه وكذلك شجاعة عمرو بن معدى كرب
والجواب عن هذا الذى حملوا نفوسهم عند ضيق الحيلة عليه
ان الضرورة لا يختص مع المشاركة فى طريقها والامامية وكل مخالف

لهم في خبر الواحد من النظام وتابعيه وجماعة من شيوخ متكلمي المعتزلة
كالقاساني بالاسن يخالفونهم فيما ادعوا فيه الضرورة مع الاختلاط
باهل الاخبار ويقسمون على انهم لا يعلمون ذلك بل لا يظنونه فان
كذبتموهم فعلتم ما لا يحسن وكلموكم بمثله والفرق بين الرجوع الى القرآن
والتواتر وبين خبر الواحد واضح لان ذلك لما كان معلوما ضرورة
لم يخالف فيه عاقل والخلاف فيما ادعوه ثابت وكذلك القول في
رجوع العامي الى الفتوى وكذلك القول في سخاء حاتم وشجاعة عمرو لان
من خالف في ذلك كله لا يناظر ويقطع على بهته ومكابرته وليست
هذه صفة من خالف في اخبار الاحاد وبعد فاذا كنتم تعلمون على الجملة
ان القوم عملوا على اخبار الاحاد فلا فائدة في ذكر هذه الاخبار المعينة
وتدوينها في الكتب لانها تقتضي الظن على اجل احوالها واي تاثير
للظن مع العلم الضروري وقولهم ليطابق التفصيل الجملة كلام لا محصل
له لان التفصيل الذي جاءت به هذه الاخبار غير معلوم والجملة هي
التي يدعون العلم بها فلا تطابق بين معلوم بين ثم يقال لهم كالاحتراز
لابي علي في عبارتكم عما تعلق به في العلم الضروري وقلتم نعلم ضرورة
انهم عملوا على ما لا ينتهي الى التواتر من الاخبار الا احترزتم للنظام
ومن وافقه ممن نفى العمل باخبار الاحاد كلها مما لا يحصل عنده علم

ويتبين تلبيس النظام ومن وافقه بدون ابي علي واصحابه ومن العجب
قولهم انهم انما عملوا على العمل باخبار الآحاد لنص من الرسول صلى الله
عليه وآله قاطع على ذلك وانما لا يوجد هذا النص المعين في النقل
لان الاجماع قد اغنى عن نقله وهذا فاسد لان قيام حجة او دلالة
لا تغني عن اخرى ولو كان الرسول عليه السلام قد نص لهم على وجوب
العمل بخبر الواحد نصا معينا مفصلا لوجب كون نقل هذا النص دون
والتواتر به مستمرا وان ينعقد الاجماع على مضمونه لان الحجج قد تترادف
وتتضاعف وبعد فقد بينا انه الاجماع على ما ذكروه فيغني عن التواتر
بالنص عليه واما الوجه الثاني في الكلام على هذه الطريقة اذا سلمنا
صحة كل شيء رووه من هذه الاخبار المعينة ولم يقدح فيها
ولا طالبنا بدلالة على صحتها فهو ان نقول المعلوم انهم عملوا عند
هذه الاخبار والعمل عندها يحتمل ان يكون عملوا بها ولاجلها كما يحتمل
ان يكونوا ذكروا عند ورودها سماعهم من النبي صلى الله عليه وآله
لذلك ويحتمل ايضا ان يكون الخبر نبههم على طريقة من الاجتهاد
يقتضي اثبات ذلك الحكم فكان العمل على الاجتهاد لا بالخبر وانما كان
للخبر حظ التذكير والايقاظ فان قالوا هذا يقتضي العدول عن المعلوم
الى المجهول لان رواية الخبر معلومة وعملهم عنده معلوم ايضا وما

تدعون من علم بذلك سبق اذكر هذا الخبر مجهول وكذلك تنبيهه على طريقة من
الاجتهاد ايضا مجهول ولا يعدل عن المعلوم الى المجهول قلنا المعلوم رواية
الخبر وعملهم عنده وتعليل هذا العمل بانه من حيث قامت الحجة عليهم
بوجوب العمل باخبار الاحاد مجهول غير معلوم وانما هو وجه مجوز كما ان صرف
علمهم الى الذكر والعلم السابق او التنبيه على طريقة من الاجتهاد ايضا
مجهول ومن باب الجايز فما فينا الا من احال على امر مجهول جايز كونه كما انه
جايز كون غيره فكيف تحتجون بقولكم على قولنا والتساوي حاصل بين الامرين
والشك فرض من فقد الدليل القاطع وليس لهم ان يقولوا ما تذكرونه يقتضي
انه لا تاثير للخبر والعمل عنده يقتضي ان له تاثيرا وذلك ان التاثير حاصل
للخبر على كل حال قلنا ان يكون حجة في وجوب العمل على ما تدعون او يكون
مذكرا لسماع تقدم وعلم سبق او يكون منبها على طريقة من الاجتهاد والتاثير
حاصل على كل حال ويقال لهم فيما تعلقوا به سادسا اما الرسل والعمال
الذين كان ينفذهم رسول الله صلى الله عليه وآله الى البلدان فاول شيء
كانوا يدعون اليه بلا خلاف بيننا وبينهم المعرفة بالله تعالى ثم تصديق
النبي عليه السلام في نبوته ودعوته ثم يدعون الى الشرايع ومعلوم ان
قول الرسل ليس بحجة في توحيد الله وعدله ولا في العلم بنبوة نبيه عليه السلام
فكيف امر الرسل بالدعاء الى ما ليس قولهم فيه حجة فاذا قالوا الدعاء اليهم

حظ الانذار والتنبيه على النظر في الحجج والادلة قلنا فاجروا
هذا المجرى وقولوا ان هؤلاء الرسل انما دعوهم الى الشرايع لا لان قولهم
حجة فيها بل للتنبيه على النظر في اثباتها والرجوع الى التواتر وما جرى
مجراه في العمل بها ولا فرق بين الامرين ويقال لهم لا بد من ان يكون
الذين في اطراف الارض قد قامت عليهم الحجة بالعمل باخبار هؤلاء
الرسل حتى يجب عليهم العمل باخبارهم وليس يجوز ان يعلموا ذلك
من جهة هؤلاء الرسل لان اخبار هؤلاء الرسل اكثر ما يوجبه الظن
وهي غير موجبة للعلم ووجوب العمل باقوالهم يجب ان يكون معلوما
مقطوعا عليه فاذا قيل نعلمون ذلك بالاخبار المتواترة التي نقلها اليهم
الصادر والوارد قلنا فاجيزوا ايضا ان تعلموا الشرايع التي يطالبهم
بالعمل بها هؤلاء الرسل من جهة التواتر والنقل الشايع الذايع
ويكون حكم ما تحملوه من الشرع في طريق العلم حكم العلم بانهم متعبدون
بالعمل باقوالهم ولن يجدوا بين الامرين فرقا ويقال لهم فيما
تعلقوا به سابعا هذه الطريقة انما تدل على جواز ورود التعبد بالعمل
باخبار الاحاد ولا تدل على ثبوته والجواز لا خلاف بيننا فيه وانما
الخلاف في الوقوع فان قستم قبول خبر الواحد على المفتي بعلة فقهية
جامعة بينهما كان لنا قبل النظر في صحة هذه العلة ان نقول لكم التعبد

بالعمل بخبر الواحد عندكم معلوم مقطوع عليه ولا يجوز اثبات مثله
بطريقة الاجتهاد التي يقتضي الظن وقد فرق بين المفتي والمخبر الواحد
بان المفتي يجب ان يختص بشروط مثل ان يكون من اهل الاجتهاد
ولا يجب مثل ذلك في المخبر الواحد والمفتي يخبر عن نفسه والمخبر الواحد
يحكي عن غيره والمستفتي مخير في العلماء وليس كذلك سامع خبر الواحد
والكلام على حمل ذلك على الشهادة يجري مجرى الكلام على من حمله على قول
المفتي من انه قياس والقياس لا يسوغ في مثل هذا الموضع وقد قال بعض
المحصلين من العلماء ان الشهادة اصل في بابها فكل فرع منها اصل في
بابه فكما لا يقاس بعضها على بعض فكذلك لا تقاس الاخبار على الشهادة
وكما لم يقس عليها الفتيا فكذلك لا يقاس خبر الواحد على ذلك ولو قيس
خبر الواحد على الشهادات لوجب ان يكون العدد فيه مطلوبا كما انه
مطلوب في الشهادات على كل حال فاما اخبار المعاملات فلا تشبه
ما نحن فيه لانها منقسمة الى امرين احدهما يلحق بالعقليات وهو
قبول الهدايا والاذن في دخول الدار والشرع ورد باقرار ذلك لا
باستيناف حكم له وكذلك لم تميز العدل فيه من غيره ولا البالغ من الصبي
لان المعول في ذلك على غلبة الظن وما يقع في القلب والقسم الثاني
ما يجري مجرى الشرع من قبول قول الواحد في طهارة الماء ونجاسته

وفي القبلة ودخول الوقت وهذا فرع من فروع خبر الواحد فلا الاول
يجوز ان يجعله اصلا لانه عقلي ولا الثاني لانه فرع وتابع ويقال
لهم فيما تعلقوا به ثامنا الضرورة انما تقع في الحوادث الى ما هو حجة في
نفسه فدلوا على ان خبر الواحد حجة في الشريعة حتى يرجع اليه في الحوادث
ومن مخالفكم في هذه المسالة يذهب الى انه لا ضرورة فيه تدعوه الى خبر
الواحد لانه لا حادثة الا وعلى حكمها دليل يوجب العلم ومنهم من يقول اذا
فقدنا الدليل رجعنا الى حكم العقل فلا ضرورة هاهنا كما تدعون ويقال
لهم فيما تعلقوا به تاسعا لا يجوز العمل على خبر الواحد في الاحكام الشرعية
بالتحرز من المضار كما وجب مثل ذلك في المضار العقلية لان المضار
في الدين يجب على الله تعالى مع التكليف لنا ان يبينها ويدلنا
عليها بالادلة القاطعة فاذا فقدنا ذلك علمنا انه لا مضرة دينية
فنحن نامن ان يكون فيما اخبر به الواحد مضرة دينية بهذا الوجه
وليس كذلك المخبر عن سبع في الطريق لانا لا نامن ان يكون صادقا
وان لم يجب قيام دلالة على كون السبع فيه فيجب علينا التحرز من
المضرة بالعدول عن سلوك الطريق وبعد فهذه الطريقة توجب عليهم ان
يكون الفاسق كالعدل والمومن كالكافر وان يكون المعتبر حصول الظن من
غير اعتبار الشروط التي توجبونها في الخبر الواحد ولا احد يقول بذلك

على ان العقول مانعة من الاقدام على ما يجوز المقدم عليه كونه مفسدة فلم صاروا
بان يوجبوا العمل بخبر الواحد تحرزا اما وليس من قال انه لا يحسن الاقدام على
ما خبر به مع تجويز كونه مفسدة وهذه الطريقة ايضا توجب العمل على
قبول مدعي الرسالة لهذا الضرب من الاحتياط والتحرز فاما الخبر
الذي رووه عن امير المؤمنين عليه السلام فمخالف لاصولهم لانه تضمن
انه كان يستحلف من يخبره فاذا احلف صدقه وعندهم ان الاستحلاف
غير واجب والتصديق بعد الاستحلاف لا يجب لان معنى التصديق هو
القطع على صدقه وخبر الواحد لا يقطع على صدقه وان حلف ثم قال
وحدثني ابو بكر وعندهم ان من يعمل على قوله لعدالته لا يقطع على صدقه
فليس يشبه هذا الخبر ما يذهبون اليه وقد بينا في الكتاب الشافي
ما تعلق صاحب الكتاب المعنى به تاويله وقلنا انه غير ممتنع ان يكون
امير المؤمنين عليه السلام سمع ما خبره به ابو بكر من النبي صلى الله عليه
وآله كما سمعه ابو بكر فلهذا صدقه فاما الكلام على ابي علي الجبائي في العمل
بقول اثنين والامتناع من العمل بخبر الواحد فهو جار مجرى الكلام على
اصحاب خبر الواحد لانا نقول له من اين علمت ان الصحابة عملت
بخبر الاثنين وانما يرجع في ذلك الى روايات الآحاد وما طريقه العلم
لا يرجع فيه الى ما يقتضي غلبة الظن فان ادعى ما تقدم ذكره من العلم

الضروري على سبيل الجملة فالكلام على ذلك قد تقدم ثم اذا سلمنا له هذه
الاخبار التي رواها واعتمد عليها من خبر الجدة وان المغيرة بن شعبة خبر
عن النبي صلى الله عليه وآله بان لها السدس فلم يعمل ابو بكر بقوله حتى
خبر محمد بن مسلمة بمثله فاعطاها السدس وكما فعله عمر بن الخطاب في
امتناعه من قبول قول ابي موسى الاشعري في الاستيذان حتى جاءه
بابي سعيد الخدري فقبل ذلك واستدلاله بان النبي صلى الله عليه وآله
لم يقبل خبر ذي اليدين في الصلوة حتى سال ابا بكر وعمر كان لنا ان نقول
له ما قلناه لمن عمل بخبر الواحد ما انكرت ان يكون خبر الثاني اذكر فوقع
العمل على الذكر دون قوله او نبه على طريقة من الاجتهاد كان التعويل
عليها حسب ما بينا في كلامنا المتقدم ولو لم يذكر الخبر الثاني او
ينبه ما عمل به كما ان ذلك لما لم يحصل عند خبر الواحد لا يعمل به وهذا
الذي قلناه اشبه بالحال لان كل من روى عنه ابو علي انه رد خبر
الواحد وعمل بخبر الاثنين قد عمل في مواضع اخر عند خبر الواحد مع
وظهور امانته فعلمنا انه لم يتوقف لشكه فيه وانما توقف اما لمراعاة
العدد على ما ادعى ابو علي او لانه لم يذكر او ينبه على ما قلناه ولا يجوز
ان يكون التوقف لاجل العدد لانه قد عمل عند خبر الواحد في مواضع
شتى فثبت ما ذكرناه واما خبر ذي اليدين فخبر خبيث باطل مقطوع

على فساده لانه يتضمن ان ذا اليدين قال له عليه السلام اقصرت الصلوة ام نسيت
وانه قال عليه السلام كل ذلك لم يكن وهذا كذب لا محالة لان احدهما
قد كان على توهم والكذب بالعقول لا يجوز عليه وكذلك السهو في الصلوة
على انه يلزم ابا علي ايضا ان لا يعمل بخبر الاثنين لان النبي عليه السلام
لم يعمل بخبر ذي اليدين وخبر ابي بكر حتى انضاف اليهما عمر ٥

فصل اعلم انا اذا كنا قد دللنا على ان خبر الواحد غير
معمول في الاحكام الشرعية فلا وجه لكلامنا في فروع هذا الاصل الذي
دللنا على بطلانه لان الفرع تابع لاصله فلا حاجة بنا الى الكلام على ان
المراسيل معمول له او مردوده ولا على وجه ترجيح بعض الاخبار على بعض
وفيما يرد له الخبر او لا يرد وفي تعارض الاخبار فذلك كله شغل قد سقط
عنا بابطالنا ما هو اصل لهذه الفروع وانما يتكلف الكلام على هذه
الفروع من ذهب الى صحة اصلها وهو العمل بخبر الواحد ولا بد من ذكر
جملة من احكام تحمل الاخبار وكيفية القول في ذلك ٥

باب صفة المتحمل للخبر والمتحمل عنه وكيفية الفاظ الرواية عنه اعلم ان من يذهب الى وجوب العمل بخبر الواحد في
الشريعة يكثر كلامه في هذا الباب ويتفرع لانه يراعي في العمل بالخبر صفة
المخبر في عدالته وامانته فاما من لا يذهب الى ذلك ويقول ان العمل في

مخبر الاخبار تابع للعلم بصدق الراوي فلا فرق عنده بين ان يكون
الراوي مؤمنا او كافرا او فاسقا لان العلم بصحة خبره يستند الى وقوعه
على وجه لا يمكن ان يكون كذبا واذا لم يكن كذبا فلا بد من كونه صدقا على
ما بيناه من الكلام على صفة التواتر وشروطه فلا فرق على هذه الطريقة
بين خبر العدل ومخبر من ليس كذلك ولذلك قلنا اخبار الكفار كالروم
ومن جرى مجراهم اذا اخبرونا عن بلدانهم والحوادث الحادثة فيهم
وهذا مما لا شبهة فيه فاما الراوي للحديث فلا يجوز ان يروي الا
ما سمعه ممن حدث عنه او قراءة عليه فاقر له به فاذا سمع الحديث
من لفظه فهو غاية التحمل فله ان يقول حدثني واخبرني وسمعت
فاذا كان معه غيره جاز ان يقول حدثنا واخبرنا وفي الناس من منع
الراوي من لفظ الجمع اذا كان قاطعا على انه ما حدث غيره وليس ذلك
بصحيح لانه يجوز ان ياتي بلفظ الجمع على سبيل التعظيم والتفخيم وان اراد
نفسه كما يقول الملك فعلنا وصنعنا واجاز كل من صنف اصول الفقه
ان يقول من قرا الحديث على غيره ثم قرره عليه فاقر به على ما قراه عليه
ان يقول حدثني واخبرني واجروه مجرى ان يسمعه من لفظه ومنهم
من منع من ان يقول سمعت فلانا يحدث بكذا والصحيح انه اذا قراه عليه
واقر له به انه يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد

ويعلم انه حديثه وانه سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني
كما لا يجوز ان يقول سمعت لان معنى حدثني واخبرني انه نقل حديثا وخبرا
عن ذلك وهذا كذب محض وكيف يمتنع سمعت ولا يمتنع حدثني واخبرني
ومن خبر وحدث لا بد ان يكون سامعا والمحدث مسمعا وهو لم يفعل ذلك
على ان يقولوا قراءته عليه واقراره له به يجري مجرى الحديث والاخبار
ويحل محل ان يسمعه من لفظه لانه لا فرق بين ان يتلفظ البايع وقبض
الثمن وضمان الدرك المكتوب في الصحيفة ويسمع ذلك من لفظه وبين
ان يقرا عليه الصحيفة ويقرره عليها ويشهد على نفسه بذلك ولا فرق
بين ان يقول الرجل لغيره هذا كتابي وبين ان يقول له غيره هذا
كتابك فيقول نعم لانه يجري في الحالين يجوز ان يحكي ذلك عنه وانما
كان كذلك لان الجواب ينضم الى السؤال فيصير كانهما من جهته على سبيل
الابتداء والجواب عن ذلك ان قراءته عليه واقراره له به لا يقتضيان
ان يكذب فيقول حدثني ولم يحدثه او اخبرني ولم يخبره كما لا يقتضيان
ان يقول سمعت منه وانما يقتضي ذلك الثقة بانه حديثه وسماعه
وروايته وقد رضينا بالمثال الذي ذكروه في التقرير على الصحيفة
لان الشاهد اذا قرره على ما فيها فاقر له يحسن ان يشهد على اقراره
بما فيها ويجري الاعتراف بها مجرى ان ينطق بها في وجوب الشهادة

عليه بذلك والحكم به الا انا قد علمنا كلنا انه لا يحسن ان يقول حدثني بما فيها
او سمعت لفظه بها وانما يشهد على اقراره واعترافه فعوض ذلك اذا اقر على
المحدث الحديث واقر له به ان يقول الحاكي اعترف لي بانه سمعه
ورواه على ما قراته ولا يتجاوز ذلك الى ان يقول حدثني واخبرني كما
لا يتجاوزه الى ان يقول سمعت ولو قال الشاهد الذي قد اعترف عنده
بصحة ما في الكتاب واشهد على نفسه به سمعت لفظه بالايجاب والقبول
لكان كاذبا فان قيل افتجيزون اذا اقر المحدث عليه واعترف له به ان يقول
روى لي او حكى قلنا روى اضعف من حدثني واخبرني وحكى جار
مجرى حدثني وهو اذا اعترف له بالحديث كانه راو وحاكي ويجوز اللفظ
لا يطلق على سبيل التشبيه والمجاز وقد علمنا انه اذا اقر له به واعترف
بصحته فكانه سمعه من لفظه واجمعنا على انه لا يطلق سمعت فكذلك
حدثني واخبرني فاما قول بعضهم يجب ان يقول حدثني قراءة عليه حتى
يزول الابهام ويعلم ان لفظة حدثني ليست على ظاهرها فمناقضة
لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله
قراءة عليه يقتضي نقض ذلك فكانه نفى ما اثبت فاما القول في المناولة
والمكاتبة والاجازة فهو على ما نبين اما المناولة فهو ان يشافهه
المحدث غيره ويقول له في كتاب اشار اليه هذا الكتاب سماعي من فلان

تجري ذلك مجرى ان يقراه عليه ويعترف له به في علمه بانه حديثه وسماعه
فان كان ممن يذهب الى العمل باخبار الآحاد عمل به ولا يجيز ان يقول
حدثني ولا اخبرني ولا سمعت كما لا يقول ذلك فيما هو اقوى من المناولة
وهو ان يقرا ذلك عليه ويعترف له به والمناولة اقوى من المكاتبة لان
المكاتبة هو ان يكتب اليه وهو غايب عنه ان الذي صح من الكتاب الفلاني
هو سماعي فاما الاجازة فلا حكم لها لان ما للمحتمل ان يرويه له ذلك اجازة
له او لم يجزه وما ليس له ان يرويه محرم عليه مع الاجازة وفقدها وليس
لاحد ان يجري الاجازة مجرى الشهادة على الشهادة في انها يفتقر
الى ان يحملها شاهد الاصل لشاهد الفرع وذلك ان الرواية بلا خلاف
لا يحتاج فيها الى ذلك وان الراوي يروي ما سمعه وان لم يحمله والرواة
تجري مجرى شهود الاصل في انهم يشهدون وان لم يحملوا واما من يفصل
في الاجازة بين حدثني واخبرني فغير مصيب لان كل لفظ من ذلك
كذب لان المخبر ما خبر كما انه ما حدث واكثر ما يمكن ان يدعي ان تعارف
اصحاب الحديث اثر في ان الاجازة جارية مجرى ان يقول في كتاب بعينه
هذا حديثي وسماعي فيجوز العمل به عند من عمل باخبار الآحاد او الفتوى
او الحكم فاما ان يروي فيقول اخبرني او حدثني فذلك كذب ه

باب الكلام في الافعال

فصل في ذكر حد الفعل والتنبيه على جملة من مهم احكامه

اعلم ان حد الفعل هو ما وجد بعد ان كان مقدورا وينقسم الى قسمين احدهما
ان يكون لا صفة له زايدة على حدوثه نحو كلام النايم ولا يوصف هذا القسم
بحسن ولا قبح والقسم الآخر ان يكون له صفة تزيد على حدوثه وينقسم
الى فعل الملجا والمخلى فما يقع مع الالجاء لا مدح يستحق به ولا ذم وافعال
المخلى ينقسم الى قسمين قبيح وحسن فالقبيح ما من شانه ان يستحق فاعله
مع العلم به والتخلية الذم والحسن ما لا يستحق به فاعله الذم والحسن خمسة
اقسام اولها الا يكون له صفة زايدة على حسنه ولا يتعلق به مدح ولا ذم
وهذا هو المباح في المعنى ولكنه لا يسمى بهذا الاسم الا اذا اعلم فاعله
بذلك او دل عليه وثانيها ان يحصل للفعل صفة زايدة على الحسن
ويستحق فاعله المدح بفعله ولا يستحق الذم بان لا يفعله ويوصف هذا
القسم بانه ندب ومستحب ومرغب فيه مع الدلالة والاعلام على ما تقدم
وثالثها ان يكون على الصفة التي ذكرناها وهو مع ذلك نفع موصل
الى غير فاعله على وجه مخصوص ويوصف بانه تفضل واحسان وانعام
ويستحق فاعله به الشكر مع المدح ورابعها ما يستحق الذم من
لم يفعله ولا ما يقوم مقامه فيوصف بانه واجب مخير فيه نحو قضاء الدين
لانه مخير في قضايه من اي ماله شاء ورد الوديعة وان تعين فهو مخير

ايضا في ردها باي بدل شاء ونحو الكفارات الثلاث في اليمين وخامسها
يستحق الذم بان لا يفعله بعينه فيوصف بانه واجب مضيق نحو رد
وديعة بعينها واعادة عين ما تناوله الغصب وينقسم الواجب قسمة
اخرى فما يختص كل شخص من غير ان ينوب فعل غيره فيه منابه فهو الموصوف
بانه من فروض الاعيان كالصلوة والصيام واكثر العبادات وما
ينوب فيه فعل الغير ويسقط معه الفرض هو الموصوف بانه من فروض
الكفايات نحو الصلوة على الموتى والجهاد وليس بواجب في كل فعل ان
يكون اما قبيحا او حسنا لان ذلك لو وجب لكان المقتضي له مجرد الحدوث
وهذا يقتضي قبح كل محدث او حسن كل محدث وليس التعري من القبح
والحسن كتعري المعلوم من وجود وعدم وتعري الموجود من حدوث
وقدم لان ذلك نفي واثبات متقابلا لا واسطة بينهما والحسن والقبح
اشارة الى حكمين ومثال ما ليس بحسن ولا قبيح كلام النايم وحركة اعضائه
التي لا يتعداه لان الكلام لا حكم له مع ارتفاع القصود كلها وكذلك
حركته التي لا تتعداه انما يكون لها حكم مع ضرب من القصد ولطم النايم
غيره قبيحة وظلم لان حقيقة الظلم ثابتة فيها ولو تحرك يده على جرب
غيره فالتذ صاحب الجرب بذلك لكان فعله حسنا من حيث كان نفعا
وان لم يكن به منعما لافتقار النعمة الى القصد عن النايم ومن جرى مجراه

لا يستحق على القبيح ذما ولا على الحسن مدحا لان استحقاق ذلك مشروط
بالقصد والتمكن من التحرز واستقصاء هذه الجملة لا يليق بهذا الموضع
وقد بسطناه في كتاب الذخيرة وفيما خرج من الكتاب الملخص فان قيل
كيف جعلتم فعل الساهي لا حكم له والفقهاء يوجبون جبر السهو في الصلوة
بالسجود ولو انقلب النايم على اناء غيره فكسره لوجب الضمان ولو قتل
المحرم صيدا سهوا لوجب الضمان واذا قتل خطاء فقد يجب الدية
مرة عليه ومرة على العاقلة قلنا اما السجود لجبران السهو في الصلوة
فهو حكم يلزم عند السهو في الصلوة لا انه يرجع عليه وانما نفينا عن
كلام النايم وحركته التي لا تتعداه القبح والحسن فاما اذا اضر بغيره
في حال نومه فلفعله حكم القبح وان كان لا ذم عليه كما لا يذم الصبي
والبهيمة لان امكان التحرز مفقود وليس يمتنع ان يتعلق بذلك
وجوب الضمان شرعا لانه لا تنافي بين ذلك وبين ما نفيناه من الذم
وعلى هذا الوجه لزم العاقلة الدية بالشرع وان لم يكن من جهتهم فعل
لا قبيح ولا حسن وانما صار القتل المخصوص سببا شرعيا لوجوب ذلك
عليهم فاما وصف الفعل القبيح بانه محظور ومحرم ومكروه فالمتكلمون
يصفون بذلك كل قبيح وقع منا ومن يقول بالاجتهاد منهم ربما
شرط فيقول ممن يؤديه اجتهاده الى تحريمه فاما الفقهاء فانهم

يصفون بالتحريم والحظر ما دل على قبحه دلالة قاطعة وما طريقه الاجتهاد
قالوا مكروه ولم يطلقوا الحظر والتحريم فيه وما تزول الشبهة فيه يقولون
انه حلال طلق وما يعترض فيه يقولون لا باس به

فصل في ذكر اختلاف الفاعلين في هذه الافعال

اعلم انه ليس المراد بقولنا في هذا الباب ان القبيح او الحسن يصح من
الفاعل القادر لانا اذا اردنا القدرة فلا اختصاص وانما نريد التجويز
والشك وبعض في الكتب انه لا قادر الا يصح منه الحسن على مراتبه
وليس الامر على ذلك لان الكفار الذين يستحقون العقاب الدائم لا يجوز
ان تقع منهم طاعة يستحقون بها الثواب الدائم مع قولنا بنفي الاحباط
وانما يجيز ذلك من يذهب الى الاحباط فاما القبيح فيختلف احوال
الفاعلين فيه فالقديم تعالى لا يجوز ان يفعل قبيحا لعلمه بقبحه واستغنائه
عنه وقد دللنا على ذلك في كتاب الملخص والذخيرة والانبيا عليهم السلام
لا يجوز ان يقع منهم شيء من القبائح لا قبل النبوة ولا بعدها وقد دللنا
على ذلك في الذخيرة وكتاب تنزيه الانبيا والائمة عليهم السلام لا يجوز
ايضا وقوع شيء من القبائح منهم لما دللنا عليه في كتب الامامة
واما الملائكة عليهم السلام فالرسل منهم لا يجوز عليهم فعل القبيح ولا
دليل يدل على ان جميعهم بهذه الصفة لان قوله تعالى لا يعصون الله

ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون لا دليل فيه يوجب القطع على عمومه في
جماعتهم او في جميع افعالهم ومن عدا من ذكرناه يجوز ان يفعل القبائح لفقد
الدلالة على عصمته

فصل في ان العقل لا يوجب اتباع النبي عليه السلام في افعاله

اعلم ان العبادات بالشرعيات تابعة للمصالح ولا مكلفين الا يصح ان
يختلفا في مصالحهما فيختلف عبادتهما كالطاهر والحائض والمقيم والمسافر
والغني والفقير واذا ثبت ذلك جاز ان يختص النبي صلى الله عليه وآله
بعبادات شرعية لا يكون لنا فيها مصلحة ولا نتعبد بها وليس لاحد
ان يلزمنا تجويز مخالفته تكليف النبي عليه السلام لنا في العقليات
كما جاز في الشرعيات لان العقليات على ضربين احدهما يرجع الى
صفة الافعال فاحوال المكلفين لا يجوز ان يفترق فيه نحو قبح الظلم
ووجوب شكر النعمة والانصاف والثاني يجب لكونه لطفا ووجه
كونه لطفا يرجع اليه ويعلم بالعقل متميزا نحو وجوب النظر في معرفة
الله تعالى فهذا ايضا يجب التساوي فيه فاما الشرعيات فهي الطاف
ومصالح ولا يعلم كونها كذلك الا بالسمع فجاز افتراق احوال المكلفين
فيها بحسب دلالة السمع ولهذا جاز النسخ في هذا الوجه دون الاول
وافتراق احوالنا فيه واذا جاز افتراقهم في تكليف ذلك جاز في النبي
صلى الله عليه وآله وليس يمنع ان يرد العبادة بمخالفة النبي عليه السلام

فى جميع افعاله ولا يقتضى ذلك التنفير كما اختص بعبادات كثيرة دوننا
ولم يوجب ذلك التنفير عن قبول قوله فان قيل اذا جاز فى فعله ان
يكون مقصورا عليه فجوزوا فى قوله مثل ذلك قلنا هذا جائز فى
القول والفعل معا الا انه لا يمتنع فيما يؤديه من الامر والنهى والحظر
والاباحة ان يختص بنا وانما يعلم تعديه اليه بدليل وليس يجرى
تجويز مخالفته فى الفعل مجرى القول لان النبى صلى الله عليه انما بعث
لتعريفنا مصالحنا وذلك لا يكون الا بالاداء الذى هو القول ونفى
اتباع قوله ينقض الغرض فى بعثته **فصل فى معنى التاسى بالنبى عليه السلام**
الواجب ان نعتبر فى التاسى شرطين احدهما صورة الفعل والاخر
الوجه الذى يقع عليه وانما اعتبرنا الصورة لان الصائم لا يكون متاسيا
بالمصلى لاختلاف الصورة لان الصلوة تخالفه فى الصورة ولو انه
عليه السلام اخذ من غيره دراهم عن زكاة لم يكن الاخذ منه الدراهم
على وجه القرض او الغصب متاسيا به لاختلاف الوجه ولا يمتنع
عقلا وفرضا ان يتعبدنا الله تعالى بان نفعل وجوبا مثل كل شىء
يفعله عليه السلام غير ان ذلك لا يكون تاسيا به لانه اذا فعله عليه السلام
على وجه الندب او الاباحة ففعلناه على جهة الوجوب لم نكن متاسين
به فان قيل الا شرطتم فى التاسى مضافا الى ما ذكرتموه الوقت

والمكان وقدر الافعال فى كثرة وقلة وطول وقصر واسباب الافعال وان لم تكن
وجوها كازالة النجاسة لاجل الصلوة قلنا اما الوقت والمكان فقد كان
يجب اعتبارهما لولا الاجماع على ترك اعتبارهما وهذا اولى من جواب من
اجاب عن ذلك بان اعتبارهما ينقض التاسى وانه لا يجوز ان يعتبر فى
التاسى ما يبطله وانما فسد هذا الجواب لان المكان يمكن ان يفعل فيه بعينه
والوقت وان لم يمكن ان يفعل فيه بعينه ففى نظيره ومثله كما ان التاسى
فى صورة الفعل لا بد ان نفعل مثلها لا تلك بعينها فاما مقادير الافعال
فانها على ضربين فيما لا يمكن ضبطه وتميزه لا اعتبار به وما امكن ذلك فيه
دخل تحت قولنا صورة الفعل واما سبب الفعل فان قولنا الوجه الذى يقع
عليه يقتضيه لان ذلك يقتضى النية والقصد والغرض والسبب ايضا
داخل فيه وكما ان من وجوه الافعال الوجوب والندب والحظر والاباحة
كذلك من وجوهها المعانى التى لها نفعل نحو ان نسجد للسهو ونرجم للزنا
ونتطهر للصلوة فلما وافقته عليه السلام فى الفعل فالاشبه ان يراد بها
المساواة فى الصورة والوجه الذى يقع عليه ولهذا لا يكون من اخذ من غيره
خمسة دراهم على وجه الزكوة موافقا له عليه السلام اذا اخذ هذا
المبلغ على وجه الزكوة فاما المخالفة فقد تكون فى القول والفعل معا اما فى
القول فبان يوجب على بالقول ما لا افعله والمخالفة فى الفعل ان يقوم

الدليل على وجوب التاسي به فلا ياتي لا في صورة ولا في وجه وقد يكون ايضا
في الاخلال بالصورة او الوجه على انفراد فاما الاقتدا بامام الصلوة ففي
الفقهاء من اعتبر فيه ما ذكرناه من التاسي فلم يجوز اقتداء المفترض بالمتنفل
والصحيح جواز ذلك لقيام الدلالة عليه **فصل**

في ان السمع قد دل على وجوب التاسي به عليه السلام في جميع افعاله الا ما خص به

اعلم انه لا خلاف بين الامة في الرجوع الى افعاله عليه السلام في احكام الحوادث
كالرجوع الى اقواله فيجب ان يكون كل واحد من الامرين حجة والمعتمد انما
هو على هذا الاجماع الظاهر الذي لا شبهة فيه دون الاخبار المروية في هذا
الباب وهي مع الكثرة اخبار احاد وقد يجوز ان يستدل على ذلك بقوله الله
تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وبقوله تعالى فاتبعوه واعلم
ان التاسي به عليه السلام انما يكون فيما نعلم حكمه بفعله دون ما لم يكن له هذا الحكم
واذا فعل عليه السلام فعلا على جهة الامتثال فحكمنا فيه كحكمه وما له فعل
هو الذي له نفعله فلا ناتي به عليه السلام في ذلك كما انا لا نتاسي به في
العقليات لهذه العلة وما يفعله ابتداء شرع فعله هو الحجة فيه فالتاسي
به عليه السلام في ذلك صحيح فاما ما يفعله عليه السلام بيانا لمجمل فله
شبهان لانه من حيث كان امتثالا لدليل سابق يشبه ما يفعله امتثالا
ومن حيث تضمن بيان صفات وكيفيات لهذه العبادات كالصلوة

والطهارة

والطهارة وغيرهما جرى مجرى ابتداء الشرع فالتاسي به انما هو في الكيفية والصفة
اللتين فعله عليه السلام هو الحجة فيهما هذا كله فيما يفعله عليه السلام على جهة
العبادة او ما جرى مجراها واما المباحات التي تخصه عليه السلام كالاكل
والنوم فخارج من هذا الباب فاما صغاير الذنوب فانا لا نجوزها على الانبيا
عليهم السلام فلا نحتاج الى استثنائها كما يحتاج الى ذلك من جوز الصغاير
عليهم عليهم السلام **فصل في هل افعاله عليه السلام على الوجوب ام لا**
اختلف الناس في ذلك فقال مالك ان افعاله عليه السلام على الوجوب وذهب
الى ذلك بعض اصحاب الشافعي وقال قوم هي على الاباحة وآخرون انها على الندب
وآخرون قالوا هي موقوفة على الدليل والصحيح ان كل شيء انقسمت احكامه
فلا يجوز ان يجب عنه بحكم واحد وافعاله عليه السلام كاقواله في الانقسام
فكما لا نقول في اقواله انها على وجوب او ندب للانقسام فكذلك افعاله واذا
انقسمت افعاله عليه السلام الى ما هو بيان بحكم البيان حكم المبين في وجوب
او ندب او غيرهما وان كان امتثالا فبحسب الدليل الممتثل وان كان ابتداء
شرع فهو ايضا ينقسم الى وجوب وندب واباحة بحسب ما يمكن فيه
من التاسي فبان ان الامر على ما ذكرناه دليل اخر ومما يدل على ان افعاله
عليه السلام ليست على الوجوب انا قد بينا قبل هذا الفصل ان العقل
لا يقتضي ذلك وسنبين ان ادلة السمع ايضا لا تقتضيه فيجب نفي كونها

على الوجوب دليل آخر وايضا فانه لا خلاف فى انا قد تعبدنا بالتاسى به
عليه السلام فالقول بان افعاله كلها على الوجوب ينقض ذلك لان فى
افعاله الواجب والندب والمباح فكيف يجب ذلك علينا مع لزوم طريقة
التاسى فان قيل اذا لم نعلم الا مجرد الفعل كان على الوجوب واذا علمنا
وجهه لزمت طريقة التاسى قلنا هذا القول ينقض وجوب التاسى
والاتباع لان مجرد الفعل اذا علمناه فلزمنا التاسى به لم يجز ان يلزمنا
الوجوب على كل حال مع ان التاسى مشروط باعتبار الوجوه دليل
آخر وايضا فان ظاهر فعله عليه السلام اذا كنا لا نعلم به وجوبه عليه
فبان لا نعلم وجوبه علينا اولى ونفارق القول الذى لا نعلم وجوبه
علينا دونه لان القول امر لنا ومختص بنا دونه وليس كذلك الفعل
لانا نتبعه فيه وانما قلنا انه لو وجب علينا لوجب عليه لانه
لو دل على وجوبه علينا للزمه عليه السلام اظهار ذلك بالفعل او به
وبالقول على جهة التخيير فكان لا بد من وجوبه عليه ليصح كونه دلالة
على وجوبه علينا فان جعلوا فعله عليه السلام سببا او امارة للوجوب
علينا فلا يلزم ان يكون واجبا عليه فهذا يخالف طريقتهم لانه لا فرق
فى ذلك بينه عليه السلام وبين غيره ولا تاثير لكونه نبيا فى ذلك
وهم يجعلون لكونه عليه السلام تاثيرا دليل آخر وايضا فان فعله

عليه السلام الشئ ليس بسمتى لانه قد يتركه فى حاله كما يفعله فى الاخرى
ولم نعن بالترك هاهنا الا يفعله بل عنينا به ضد الفعل الاول على وجه يظهر
ويتميز واذا صحت هذه الجملة لم يكن الحكم بوجوبه من حيث فعله باولى من وجوب
تركه لانه تركه فان قالوا تركه عليه السلام الفعل يجرى مجرى تركه
الامر فى انه لا يوثر فى دلالة الوجوب قلنا الفرق بين الامرين ان الوجه
الذى يدل عليه الامر لا يقدح فيه ترك الامر والوجه الذى يدل عليه
الفعل يقدح فيه الترك المخصوص ويجرى مجرى امره ونهيه عن الشئ الواحد
على وجه واحد فى انه لا يستقر للامر ولا للنهى دلالة وقد تعلق من ذهب
الى ان افعاله عليه السلام على الوجوب باشياء اولها ان كونه نبيا ومتبعا
يقتضى نفى ما ينفر عنه ومخالفته فى افعاله ينفر عن القبول منه وثانيها
قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره وان هذه اللفظة تقع على الفعل
والقول جميعا فليحملها عليهما وثالثها قوله تعالى فاتبعوه وان اتباعه يقتضى
الوجوب ورابعها قوله سبحانه لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة
وان ذلك يقتضى وجوب التاسى ولزومه وخامسها قول بعضهم ان الفعل
اوكد من القول بدلالة انه عليه السلام كان اذا اراد تحقيق امر فزع فيه
الى الفعل فبان يكون الفعل على الوجوب اولى وسادسها ان الوجوب
اعلى مراتب الفعل فاذا اعدمنا الدليل على صفة فعله وعلى اى وجه

وقع فيجب ان نحمله على الوجه الذى هو اعلى مراتبه فيقال لهم فيما تعلقوا به
اوّلا قد بيّنا انه لا تنفرد فى سقوط وجوب مثل ما يفعله علينا فانّ كونه نبيّا
لا يقتضى ذلك ولا يوجبه فلا معنى لاعادته ويقال لهم فيما تعلقوا به
ثانيا هذه الآية بان تكون دلالة لنا عليهم اولى لانّ التحذير من المخالفة
تقتضى ايجاب الموافقة والموافقة فى الفعل قد بيّنا انها تقتضى ان نفعله
على الوجه الذى فعله عليه وهذا يبطل الحكم بانّ جميع افعاله على الوجوب
ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا هذه الآية قد بيّنا انها توجب التاسى
به عليه السلام وانّ التاسى لا بدّ فيه من اعتبار وجه الفعل وما يفعله
عليه السلام ندبا لا نكون متبعين له فيه بان نفعله واجبا بل نكون مخالفين
له فالآية دليل لنا على هذا الترتيب ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا
وهذه الآية ايضا تدل على صحة ما ذهبنا اليه والكلام على الآيتين واحد
فى اعتبار شرط التاسى فيهما فبطل تعلق مخالفينا بها ويقال لهم فيما
تعلقوا به خامسا انّ الامر يقتضى كونه عليه السلام سنّا للفعل المامور به
والفعل لا يقتضى ذلك فكيف يكون اكد منه فيما هو سبيله وانّما يتحقق
الامر ويتاكد بالفعل اذا تعقبه فامّا اذا انفرد الفعل عن الامر فالامر منفردا
اوكد منه ثم نرجع الى القانون فنقول كيف نفعل على جهة الوجوب ما يجوز
ان يكون فعله عليه السلام على جهة الندب مع وجوب التاسى ويقال لهم

فيما تعلقوا به سادسا الوجوب وان كان اعلى مراتب الفعل فانه لا يجوز اذا عرى
فعله عليه السلام من دلالة تدل على الوجه الذى وقع عليه ان نفعله على جهة
الوجوب لانا لا نامن ان يكون عليه السلام فعله على جهة الندب فيبطل
التاسى وان تعلقوا فى وجوب فعله عليه السلام علينا بطريقة الاحتياط
فقد مضى الكلام عليها فى باب الاوامر

فصل فى الوجوه التى يقع عليها افعاله عليه السلام وكيف الطريق الى معرفة ذلك

اعلم انّ افعاله عليه وآله السلام تنقسم
الى بيان وامتثال وابتداء شرع والذى يدل على صحة هذه القسمة انه اذا كان
لا بدّ للفعل من دليل فامّا ان يكون دليله ظاهرا مستقلا بنفسه فيكون
الفعل امتثالا او يكون دليله ظاهرا لا يستقل بنفسه فيكون بيانا
او لا دليل له يظهر فيكون ابتداء شرع والبيان ينقسم ثلثة اقسام بيان
المجمل وبيان التخصيص وبيان النسخ ويلحق بذلك ما لا بدّ من ذكره بيان
زيادة لاحصر لا بدّ منها وقد يكون تارة ذلك نسخا واخرى غير نسخ ويلحق
بذلك ايضا بيان فعل محتمل لانّ الفعل قد يتبيّن بالفعل ويدخل ايضا
فيه بيان قول محتمل للامرين كآية القرء فامّا امثال بيان المجمل فكبيانه
عليه السلام الصلوة والمناسك وغيرهما والطريق الى معرفة ذلك من وجهين
احدهما حصول قول منه عليه السلام او ما يجرى مجراه ينبّه به على انّ
فعله بيان للمجمل والثانى فقد ما يمكن ان يبيّن المجمل به من قول او فعل

وامكان كون الفعل بيانا وحصول الحاجة واما بيان تخصيص العموم فكنهيه
عليه السلام عن الصلوة فى اوقات مخصوصة وخص ذلك فعله صلاة
مخصوصة فى تلك الاوقات وما به يعلم انه تخصيص كونه منافيا لبعض ما
دخل تحت العموم فى الكتاب او السنة واما مثال النسخ فنحو ما روى من قوله
عليه السلام واذا ائتم فى اصلى جالسا فصلوا جلوسا اجمعين فنسخ بان
صلى جالسا ومن خلفه قيام فى مرضه الذى مات فيه عليه السلام وما به
يعلم انه نسخ ان يكون فعله مقتضيا لرفع ما تقدم من الدلالة فى الاستقبال
ومثال الزيادة ان ترد زيادة عدد فى الحد او فى جزء ويدخل فيه زيادة
السنن فى الطهارة واما بيان القول المحتمل فما يدل من فعله على
احد المرادين واما الامتثال فهو ان يفعل عليه السلام ما هو مبين فى
دليل الكتاب حتى لولا فعله لعرفناه على ذلك الحد واما امثلة ابتدا
الشرع فهى كثيرة فاذا فقدنا ما يقتضى الامتثال والبيان فلا بد من كونه
ابتداء شرع وينقسم ذلك الى وجه آخر الى اقسام منها فعل ومنها ترك
ومنها اقرار الفاعل على فعله فاما امثلة الفعل فقد ذكرناها واما
الترك فعلى ضروب منها ترك فعل ومنها ترك بيان وجواب فاما
ترك الفعل فقد يكون نسخا وتخصيصا وبيانا ومثال التخصيص ان
يترك عليه السلام قطع يد السارق فى اقل من عشرة دراهم او ربع دينار

ولا وجه يقتضى اسقاط قطعه فيعلم بذلك ان القدر الذى سرق لا يستحق
به القطع وتاخير الصلوة عن وقتها يدل على جواز التاخير اما النسخ فقد
مضى بيانه واما البيان فنحو تركه العود الى القعدة الاولى فيكون بيانا
لكونها ندبا ومفارقتها للقعدة الثانية وهذا المثال لا يصح الا على مذهب
من يرى ان القعود للتشهد الاول والثانى غير واجبين والصحيح عندنا
انهما واجبان وهو مذهب الليث بن سعد واحمد بن حنبل واسحق بن راهويه
واما ترك النكير فقد اختلف العلماء فيه فمنهم من قال انه يدل على حسن
ذلك الفعل على كل وجه ومنهم من قال يدل عليه اذا كان من باب الشرع
فمنهم من قال انما يدل عليه اذا كان من باب الشرع ومنهم من قال انما يدل
على الحسن اذا لم يكن قد تقدم البيان وتقرر ولا شبهة فى ان ما علم قبحه
عقلا او علم بالشرع كونه قبيحا على الوجه المتقرر الممهد فانه يجوز له عليه السلام
على بعض الوجوه ان يدع انكاره ولا يدل تركه النكير على حسنه والحال
هذه كما لم يدل اقراره لاهل الذمة على ترك الاختلاف الى الصلوة حسن ذلك
منهم لما تقدم البيان وعرف الوجه فى الاقرار وانما يدل تركه النكير على
حسن الفعل متى علم انه لولا حسنه لما حسن منه ترك النكير واما تركه
البيان والجواب فدلالته مختلفة لانه قد يدع الجواب انتظارا للوحى
من حيث لم يكن له فى الشرع حكم مستقر وقد يدعه احالة للسائل على دليل
متقدم فيجب ان ينظر فى كيفية ترك الجواب فاما تركه عليه السلام

ولا وجه

البيان نحو ان تحدث حادثة فلا يبين حكمها ولا يظهر منه امارة التوقف
على الوحي وما هذه حاله تركه يدل على انه لا حكم لله تعالى في تلك الحادثة
الا ما كان في العقل لانه لو كان لاظهره في وقت الحاجة وكذلك تركه بيان تخصيص
العموم يدل على ان العموم شامل وينقسم الفعل اقساما اخر على وجه آخر فمنها
كونه مباحا ومنها كونه ندبا ومنها كونه واجبا وانما يعلم الواجب بوجوه منها
كونه بيانا لواجب ومنها كونه امتثالا لواجب ومنها ان يكون مما لو لم يكن
واجبا لما جاز ان يفعله نحو ان يركع في الصلوة ركوعين على سبيل القصد
ومنها كل فعل لو لم يكن واجبا لكان معصية كبيرة ومنها كونه شرطا على وجه
مخصوص في واجب ومنها كونه قضاء لفائت واجب ومنها كونه جزاء الشرط
يستحق به واما ما به يعلم ان فعله مباح فان يكون بيانا للمباح كالذبيحة
ومنها ان يكون مما لو لم يكن مباحا لكان معصية كبيرة ومنها ان يتقدمه
قول يقتضي كونه مباحا واما ما به يعلم كون فعله ندبا فوجوه منها
ان يكون بيانا للندب ومنها ان يكون شرعيا ولا امارة للوجوب ومنها
ايقاعه على وجه العباده والاخلاص ولا وجوب ومنها ان يكون مما لو لم يكن
ندبا لكان كبيرا ومنها ان يفعله في وقت ثم يتركه في آخر ويحصل في فعله
امارة الشرع وينقسم على وجه آخر فمنه ما هو قضاء على الغير ومنه ما هو
متعلق بالغير ومنه ما لا تعلق له باحد وقضاؤه على الغير فيه امارة

الوجوب لان النزاع يتقدمه ويجب على الحاكم قطع ذلك فاما الذم والمدح
فلما تعلق بالغير والذم منه عليه السلام يدل على قبح الفعل والعقوبة اقوى
دلالة على القبح واما المدح فانه يدل على ان للفعل صفة زائدة على الحسن
فربما كان واجبا واقل احواله ان يكون ندبا وقد اختلف في نسبته عليه السلام
دينا الى عمرو هل يقتضي القطع او يكون على الظاهر فقال قوم يقتضي القطع
وآخرون يجوزون ان يتبع ذلك الظاهر والامارات والوجه الاول اولى
لان ظاهر خبره بالاطلاق يقتضي القطع وانما يكون عن الظن والامارة
بما يخالف الاطلاق فالاولى مع الاطلاق حمله على القطع وعلى هذا الوجه
يجري وصفه عليه السلام لغيره بالفضل لان ذلك خبر ومع الاطلاق
يجب حمله على القطع وحكمه بالشهادة او الاقرار بالملك لا يدل على
القطع بالباطن كما قلناه في الاول لان هذا حكم والاول خبر وفي هذا
الباب فروع كثيرة يطول الكتاب باستيفائها ٥

فصل في هل يصح في افعاله عليه السلام التعارض ام لا

اعلم ان التعارض بين الدليلين انما يكون بان يتعذر استعمالهما معا
واما اذا امكن العمل بهما فلا تعارض وليس يمكن ان يقع الفعل وتركه
في حال واحدة وكذلك لا يمكن في الحال الواحدة وقوعه ووقوع ضده
وانما يكونا متعارضين على احد هذين الوجهين وانما يصح من الفاعل

ان يفعل ضدّ ما فعله في حال اخرى وذلك مما يمكن فيه التأسّي ولا تعارض فامّا
نسخ فعله عليه السلام بفعله فلا يصحّ على التحقيق لانّ الفعل لا ادلّ له لا ينتظم
الاوقات المستقبلة غير انّه اذا دلّ دليل على وجوب استمرار حكمه جاز ان يقال
في الثاني انّه ناسخ وكذلك التخصيص لانّ الدليل اذا دلّ على انّ المراد كلّ مكلّف
ووجدناه عليه السلام قد اقرّ بعض المكلّفين على ترك ذلك الفعل او رضي به
جاز ان يقال انّه بذلك مخصّص له والمعنى ما ذكرناه فامّا قوله اذا عارض فعله يجب
النظر فيه فان تقدّم القول ومضى الوقت الذي يجب الفعل فيه وفعل عليه السلام
ما يعارض ذلك كان نسخًا لا محالة ومثاله تركه عليه السلام قتل الشارب
للخمر في المرّة الرابعة بعد قوله فان شربها في الرابعة فاقتلوه فامّا ان فعل عليه السلام
ما يعارض القول قبل مجيء الوقت الذي تعبّد بالفعل فيه فلا يجوز ان يكون نسخًا
لانّ نسخ الفعل قبل وقته لا يصحّ فامّا متى تقدّم الفعل وبعده القول
الذي يقتضي رفع مقتضاه فذلك نسخ بلا شبهة لانّه متأخّر عن حكم استقرار
الغرض فامّا اذا لم يعلم المتقدّم من المتأخّر ففي الناس من ذهب الى انّ الاخذ
بالقول اولى ورجّح بانّ فعله لا يتعدّاه الا بدليل ومن حقّ قوله ان يتعدّاه
ولا يكون مقصورًا عليه والاولى ان يقال انّه لابدّ اذا تعارضا من ان
ينصب الله تعالى للمكلّف دليلا يعلم به المتقدّم من المتأخّر وفي هذا نظر

فصل في هل كان النبي صلى الله عليه وآله متعبّدًا بشرايع من تقدّمه من الانبياء عليهم السلام

في هذا الباب مسئلتان احديهما قبل النبوّة والاخرى بعدها وفي المسئلة
الاولى ثلثة مذاهب احدها انّه ما كان عليه السلام متعبّدًا قطعًا
والآخر انّه كان متعبّدًا قطعًا والثالث التوقّف عن القطع على احد
الامرين وهذا هو الصحيح والذي يدلّ عليه انّ العبادة بالشرايع تابعة
لما يعلمه الله تعالى من المصلحة بها في التكليف العقلي ولا يمتنع ان يعلم الله
تعالى انّه لا مصلحة للنبي عليه السلام قبل نبوّته في العبادة بشيء من
الشرايع كما انّه غير ممتنع ان يعلم انّ له عليه السلام في ذلك مصلحة واذا كان
كلّ واحد من الامرين جايزًا ولا دلالة توجب القطع على احدهما وجب التوقّف
وليس لمن قطع على انّه عليه السلام ما كان متعبّدًا ان يتعلّق بانّه لو كان
تعبّد عليه السلام بشيء من الشرايع لكان فيه متّبعًا لصاحب تلك الشريعة
ومقتديًا به وذلك لا يجوز لانّه افضل الخلق واتّباع الافضل للمفضول
قبيح وذلك انّه غير ممتنع ان يوجب الله تعالى عليه صلى الله عليه وآله بعض
ما قامت عليه الحجّة به من بعض الشرايع المتقدّمة لا على وجه الاقتداء
بغيره فيها ولا الاتّباع وليس لمن قطع على انّه عليه السلام كان متعبّدًا
ان يتعلّق بانّه عليه السلام كان يطوف بالبيت ويحجّ ويعتمر ويذكّي
ويأكل المذكّى ويركب البهائم ويحمل عليها وذلك انّه لم يثبت عنه عليه السلام
انّه قبل النبوّة حجّ او اعتمر ولو ثبت ذلك لقطع به على انّه كان متعبّدًا

وبالتطفى لا يثبت مثل ذلك ولم يثبت ايضاً انه عليه السلام تولى التذكية
بيده وقد قيل ايضاً لو ثبت انه ذكى بيده لجاز ان يكون من شرع غيره في
ذلك الوقت ان يستعين بغيره في الذكاة فذكى على سبيل المعونة لغيره واكل
لحم المذكى لا شبهة في انه غير موقوف على الشرع لانه بعد الذكاة قد صار
مثل كل مباح من الماكل وركوب البهايم والحمل عليها يحسن عقلا اذا وقع
التكفل بما يحتاج اليه من علف وغيره ولم يثبت انه عليه السلام فعل من ذلك
ما لا يستباح بالعقل فعله وليس علمه عليه السلام بان غيره نبي بالدليل
يقتضي كونه متعبداً بشريعته بل لا بد من امر زايد على هذا العلم فاما
المسالة الثانية فالصحيح انه عليه السلام ما كان متعبداً بشريعة نبي
تقدم ونستدل عليه بعون الله وذهب كثير من الفقهاء الى انه كان
متعبداً ولا بد قبل الكلام في هذه المسالة من بيان جواز ان يتعبد الله
تعالى نبيناً بمثل شريعة النبي الاول لان ذلك اذا لم يجز سقط الكلام
في هذا الوجه من المسالة وقد قيل ان ذلك يجوز على شرطين اما بان
تندرس الاولى فيجددها الثاني او بان يزيد فيها ما لم يكن منها ويمنعون
من جواز ذلك على غير احد هذين الشرطين ويدعون ان بعثته على خلاف
ما شرطوه يكون عبثاً ولا يجب النظر في معجزته ولا بد من وجوب النظر في
المعجزات وليس الامر على ما قالوه لان بعثة النبي الثاني لا تكون عبثاً

اذا علم

اذا علم الله تعالى انه يؤمن عندها او ينتفع من لم ينتفع بالاولى ولو لم يكن
الامر ايضاً كذلك كانت البعثة الثانية على سبيل ترادف الادلة الدالة
على امر واحد ولا يقول احد ان نصب الادلة على هذا الوجه تكون عبثاً
فاما الوجه الثاني فانا لا نسلم لهم ان النظر في معجز كل نبي يبعث لا بد من ان
يكون واجباً لان ذلك يختلف فان خاف المكلف من ضرر ان هو لم ينظر
وجب النظر عليه وان لم يخف لم يكن واجباً وقد استقصينا هذا الكلام وفرعناه
في كتاب الذخيرة والذي يحقق هذه المسالة ان تعبده عليه السلام بشرع من تقدمه
لا بد فيه من معرفة امرين احدهما نفس الشرع والاخر كونه متعبداً به وليس يخلو من ان
يكون علمه عليه السلام بكلا الامرين بالوحي المنازل عليه والكتاب المسلم اليه او يكون
علم الامرين من جهة النبي المتقدم او يكون علم احدهما من هذا الوجه والاخر
من غير ذلك الوجه والوجه الاول يوجب ان لا يكون متعبداً بشرايعهم
اذا فرضنا انه بالوحي اليه علم الشرع والتعبد معاً واكثر ما في ذلك ان يكون
تعبد بمثل شرايعهم وانما يضاف الشرع الى الرسول اذا حمله والزم اداه الى
غيره انه متعبد بشرعه متى دعاه الى اتباعه والزمه الانقياد له فيكون
متبعاً اليه واذا فرضنا ان الوحي والقران وردا ببيان الشرع وايجاب
الاتباع فذلك شرعه عليه السلام لا يجب اضافته الى غيره واما الوجه
الثاني فهو وان كان خارجاً من اقوال الفقهاء المخالفين لنا في هذه المسالة

فاسد من جهة ان نقل اليهود ومن جرى مجراهم من الامم الماضية قد بين في
مواضع انه ليس بحجة لانقراضهم وعدم العلم باستواء اولهم وآخرهم وايضا
فانه عليه السلام مع فضله على الخلق لا يجوز ان يكون متبعا لغيره
من الانبياء المتقدمين عليهم السلام ثم هذا القول يقتضي ان لا يكون عليه السلام
بان يكون من امة ذلك النبي باولى منا ولا بان نكون متعبدين بشرعه عليه السلام
باولى من ان يكون متعبدا بشرعنا لان حاله كحالنا في اننا من امة ذلك النبي
وبهذه الوجوه التي ذكرناها نبطل القسمين اللذين فرعناهما ومما يدل
على صحة ما ذكرناه وفساد قول مخالفينا انه قد ثبت عنه عليه السلام توقفه
في احكام معلوم ان بيانها في التورية وانتظاره فيها نزول الوحي ولو كان
متعبدا بشريعة موسى لما جرى ذلك وايضا فلو كان الامر على ما قالوه لكان
يجب ان يجعل عليه السلام كتب من تقدمه في الاحكام بمنزلة الادلة
الشرعية ومعلوم خلافه وايضا فقد نبه عليه السلام في خبر معاذ على
الادلة فلم يذكر في جملتها التورية والانجيل وايضا فان كل شريعة مضافة
اليه بالاجماع ولو كان متعبدا بشرع غيره لما جاز ذلك وايضا فلا خلاف
بين الامة في انه عليه السلام لم يؤد الينا من اصول الشرايع الا ما اوحي اليه
وحمله وايضا فانه لا خلاف ان شريعته عليه السلام ناسخة لكل الشرايع
المتقدمة من غير استثناء فلو كان الامر كما قالوه لما صح هذا الاطلاق وايضا

فان شرايع من تقدم مختلفة متضادة فلا يصح كونه متعبدا بكلها فان كان
متعبدا ببعضها فلا بد من تخصيص ودليل يقتضيه فان ادعوا انه متعبد
بشريعة عيسى عليه السلام لانها ناسخة لشريعة من تقدم فذلك منهم ينقض
تعلقهم بتعرفه عليه السلام الرجم من اليهود في التورية فاما رجوعه عليه السلام
في رجم المحصن اليها فلم يكن لانه كان متعبدا بذلك لانه لو كان الرجوع لهذه
العلة لرجع عليه السلام في غير هذا الحكم اليها وانما رجع لامر آخر وقد قيل
ان سبب الرجوع انه عليه السلام كان خبر بان حكمه في الرجم يوافق ما في
التورية فرجع اليها تصديقا لخبره وتحقيقا لقوله عليه السلام

باب الكلام في الاجماع

اختلف الناس في هذه المسئلة فقال اكثر المتكلمين وجميع الفقهاء ان اجماع امة
النبي عليه السلام حجة وانهم لا يجوز ان يجتمعوا على باطل وخالف النظام
ومن تابعه في ذلك ونفى كون الاجماع حجة وحكي عن قوم من الخوارج مثل
ذلك وحكي ايضا عن بعضهم انه احال كون الاجماع حجة وذهب الى
انه لا يجوز في جماعة يجوز الخطا على كل واحد منها ان ينتفي عن جماعتها
وآخرون نفوا كونه حجة بان قالوا ان اجمعوا على الشيء تخمينا فذلك
لا يجوز اتباعه وان كان توقيفا عن نص فيجب ظهور الحجة بذلك ونغني
عن الاجماع وان كان عن قياس فلن يجوز مع اختلاف الهمم وتباين الآراء

والخلاف وجوه القياس ان يتفقوا على ذلك وفى الناس من نفى الاجماع لتعذر العلم
باتفاق الامة مع انتشارها ومعرفة على مذهب من المذاهب والصحيح الذى نذهب
اليه ان قولنا اجماع اما ان يكون واقعا على جميع الامة او على المؤمنين منهم او على
العلماء فيما يراعى فيه اجماعهم وعلى كل الاقسام لابد ان يكون قول الامام المعصوم
داخلا فيه لانه من الامة ومن اجل المؤمنين وافضل العلماء فالاسم مشتمل عليه
وما يقول به المعصوم لا يكون الا حجة وحقا فصار قولنا موافقا لقول من ذهب
الى ان الاجماع حجة فى الفتوى وانما الخلاف بيننا فى الموضعين اما فى التعليل
او الدلالة لانا نعلل كون الاجماع حجة بان العلة فيه اشتماله على قول معصوم
قد علم الله سبحانه انه لا يفعل القبيح منفردا او مجتمعا وانه لو انفرد لكان قوله
الحجة وانما يتفق بان قول الجماعة التى قوله موافق لها حجة لاجل قوله لا لشئ
يرجع الى الاجتماع معهم ولا يتعلق بهم ومن خالفنا يعلل مذهبه بان الله
تعالى علم ان جميع هذه الامة لا تتفق على خطا وان جاز الخطا على كل واحد
منها بانفراده فللاجماع تاثير بخلاف قولنا انه لا تاثير له فاما نحن فنستدل
على صحة الاجماع وكونه حجة فى كل عصر بان العقل قد دل على انه لا بد
فى كل زمان من امام معصوم لكون ذلك لطفا فى التكليف العقلى وهذا
مذكور مستقصى فى كتب الامامة ولا معنى للتعرض له هاهنا وبثبوت هذه
الجملة يقتضى ان الاجماع فى كل عصر حجة وهذه الطريقة من الاستدلال

وردوا
لا توافق مذاهب مخالفينا لان الاصل الذى بينا عليه هم يخالفون فيه ولو تجاوزنا
عنه لكان ثبوت الحجة بالاجماع على هذا الوجه ينافى مذاهبهم فى ان لاجتماع الامة
تاثيرا فى كونهم حجة وان بعضهم فى هذا الحكم بخلاف كلهم فاما ما يستدلون هم به
على كون الاجماع حجة فانما نطعن فيه نحن لانه لا يدل على ما ادعوه ولو دل على ذلك
لم يضرنا ولا ينافى مذهبنا لان شهادة القرآن او الايات بان الامة لا تجتمع
على ضلال نحن نقول بفحواه ومعناه وليس فى الشهادة بذلك تعليل ينافى مذهبنا
كما كان ذلك فى تعليل قولنا ان الاجماع حجة واستدلالنا عليه فبان بهذا
الشرح الذى اطلناه هاهنا ما يحتاج اليه فى هذا الباب واذا كنا قد دللنا
على كيفية كون الاجماع حجة على مذاهبنا فينبغى ان نعطف الى ما تعلق به
مخالفونا فى نصرته ثم نتكلم عليه ونحن لذلك فاعلون وقد تعلقوا فى ذلك
باشياء اولها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا
فتوعد على اتباع غير سبيلهم وفى ذلك ايجاب لاتباع سبيلهم فلولا ان
اجماعهم حجة لم يوجب اتباعهم وثانيها قوله تعا وكذلك جعلناكم امة
وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ومعنى وسطا
اى عدلا فكما يجب فى شهادته عليه السلام ان يكون حجة فكذلك القول
فى شهادتهم لانه تعالى قد اجراهم مجراه وثالثها قوله تعالى كنتم خير امة

اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وهذه صفات لا يليق
الا بمن قوله حجة ورابعها ما يروونه عن النبى صلى الله عليه وآله من قوله
لا تجتمع امتى على خطاء فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا ان ظاهر الآية
يقتضى ايجاب اتباع من هو مؤمن على الحقيقة ظاهرا وباطنا لان من يظهر
الايمان انما يوصف بذلك مجازا والمؤمن من فعل الايمان وهذا يقتضى ايجاب
اتباع من قطعنا على عصمته من المؤمنين دون من جوزنا ان يكون باطنه
خلاف ظاهره فكيف يحمل ذلك على انه ايجاب لاتباع من اظهر الايمان وليس كل
من اظهر الايمان كان مؤمنا فان ادعوا ان هذه اللفظة تجرى على من اظهر
الايمان حقيقة واستدلوا بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وقوله عز وجل
اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات طولبوا بالدلالة على ما ادعوه فانه يبعد عليهم
والآيتان اللتان ذكروهما انما علمنا ان المراد بهما من اظهر الايمان بدلالة
والظاهر يقتضى خلاف ما حملناهما عليه وايضا فان الآية تضمنت
حظر اتباع غير سبيل المؤمنين ولم يجر لسبيل المؤمنين ذكر ودليل
الخطاب غير صحيح عندنا وعند اكثرهم فلا يجوز الرجوع اليه فى هذه
الآية وليس لاحد ان يقول ان المراد بلفظة غير هاهنا الا كانه قال
لا تتبع الا سبيل المؤمنين كما يقول احدنا لغيره لا تاكل غير هذا الطعام
اى لا تاكل غير هذا الطعام اى لا تاكل الا هذا الطعام ولا تلق غير زيد

الذى

الذى يلزم منه ايجاب لقائه وذلك ان لفظة غير تنبئ بالصفة اخص منها
بالاستثناء وانما استثنى بها فى بعض المواضع تشبيها لها بلفظة الا كما وصفوا
فى بعض المواضع بلفظة الا تشبيها بغير وبعد فلو احتملت لفظة غير الصفة
والاستثناء احتمالا واحدا وليس الامر كذلك لكانوا يحتاجون فى حملها على
الاستثناء دون الصفة الى دلالة والذى يبين الفرق بين ما جمعوا
بينه انه يحسن ان يقول لا تاكل الا هذا الطعام ولا تاكل هذا الطعام
فان قيل متى لم تتبع غير سبيل المؤمنين فبالضرورة لا بد من كونه
متبعا لسبيلهم فحظر احد الامرين ايجاب الاخر قلنا ليس الامر
كذلك لانه قد يجوز ان يحظر عليه اتباع سبيل كل احد ويلزم التعويل
على الادلة لان المفهوم من هذه اللفظة ان يفعل المتبع الفعل لاجل
فعل المتبع وقد يمكن ان ينهى عن ذلك كله وايضا فليس يخلو قوله
المؤمنين من ان يريد به المستحقين للثواب والذين باطنهم فى الايمان
كظاهرهم او يريد به من اظهر التصديق والايمان وان جاز فى الباطن
ان يكون بخلافه فان كان الاول فالظاهر يقتضى تناول اللفظة لجميع
المؤمنين الى ان يقوم الساعة فكيف يحملونها على مؤمنى كل عصر وانما هم
بعض المؤمنين لا كلهم وان جاز لهم حمل اللفظة على خلاف عموم ظاهرها
جاز لنا ان نحملها على الائمة المعصومين ففى كل واحد من الامرين ترك

احدنا لغيره لا تاكل غير هذا الطعام ولا هنا
الطعام ولا تعن الا زيدا ان يقبض ـــ صح

للظاهر وان كان المراد بالآية الوجه الثاني فهو باطل من وجهين احدهما
ما قلناه من ان ذلك يقتضي الجميع الى ان تقوم الساعة ولا يختص باهل كل
عصر والثاني ان الكلام خارج مخرج المدح والتعظيم من حيث الامر بالاتباع
والاقتداء وذلك لا يليق الا بمن يستحق التعظيم على الحقيقة دون من
يجوز ان يكون باطنه بخلاف ظاهره ممن يستحق الاستخفاف والاهانة
وايضا فانه تعالى علق وجوب الاتباع بكونهم مؤمنين فمن اين لهم انهم
لا يخرجون من هذه الصفة فلا يلزم اتباعهم وانما يعولون في انهم لا يخرجون
عن الايمان على ما هو مبني على ان الحق لا يخرج عنهم والكلام في ذلك ثم
من اين ان في الاصل انه لا بد في كل زمان من وجود مؤمنين حتى يلزم
اتباعهم وليس يمكن التعلق في اثبات مؤمنين في كل حال بانه اذا امر
باتباعهم فلا بد من حصولهم ليمكن الاتباع لان ذلك تكليف مشروط
بغيره يجب اذا وجد الشرط وليس يقتضي ان الشرط لا بد من حصوله
في كل حال الا ترى انه تعالى قد امر بقطع السارق وجلد الزاني ولا
يقتضي ذلك القطع على انه لا بد في كل حال من وجود سراق وزناة
حتى يمكن اقامة الحدود عليهم وايضا فان الآية كالمجمل لانه تعالى لم يوجب
اتباع سبيلهم في كل الاحوال ولا في حال مخصوصة فمن اين لهم عموم الاحوال
وليس ها هنا لفظ عموم وليس لهم ان يقولوا الوارد التخصيص ليس لان

ذلك يمكن عكسه عليهم وهي ايضا مجملة من وجه آخر لان لفظة سبيل
نكرة فمن اين لهم وجوب اتباعهم في كل شيء عموما ويقال لهم فيما به ثانيا
هذه الآية يقتضي ظاهرها وصف الامة بالعدالة والشهادة ايضا وهذا الوصف
يقتضي ظاهره ان يكون كل واحد منهم بهذه الصفة ومعلوم بيننا خلاف ذلك
فاذا حملوا الآية على بعض الامة دون بعض الذين هم العدول لم يكونوا بذلك
اولى منا اذا حملناها على المعصومين من الائمة فان قالوا لم نحملها على الجميع للوصف
الذي لا يليق بالجميع فحملناها على كل من يليق به الوصف قلنا ليس ها هنا
لفظ عموم كما كان في الآية الاولى واللفظ محتمل للامرين فاذا جاز ان يحملوها
على بعض دون بعض جاز لنا مثل ذلك وقفنا فيه معكم على انهم اذا حملوها
على العموم في كل من كان ظاهره العدالة لزمهم توجه الآية الى جميع من هو
بهذه الصفة الى يوم القيمة على سبيل الاجتماع فيبطل قولهم ان اجماع
اهل كل عصر حجة وايضا فان وصفهم بالعدالة ليكونوا شهداء انما
يقتضي ان يعموا ما اخرج من العدالة والصغائر عندهم لا يخرج عن العدالة
فيجب ان يجوزها عليهم وهم لا يجوزون ان يجمعوا على قبيح صغير ولا كبير
وايضا فان الآية كالمجملة لانها غير متضمنة بانهم جعلوا عدولا في كل
شيء وفي جميع افعالهم واقوالهم ومن ادعى عموم ذلك فعليه الدلالة
والرسول عليه السلام لم يجب عصمته من القبائح كلها لكونه شهيدا بل

لبنوته ويقال لهم فيما تعلقوا ثالثا ان التامل لما تكلمنا به على الآية من المتقدم يبين
يبطل تعلقهم بهذه الآية لان وصفهم بانهم يامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر لا يليق بجميع الامة فلا بد من حمله على بعضهم واذا فعلوا ذلك
لم يكونوا اولى منا اذا حملناها على من ثبتت عصمته وطهارته وبعد فليس
في الآية ما يقتضي انهم لا يامرون الا بذلك وليس يمتنع خروج من يامر بالمعروف
وينهى عن المنكر في بعض الاحوال عن ذلك ولان الآية لا تقتضي ان اجماع
كل عصر حجة فمن اين ان هذا الوصف واقع على اهل كل عصر على انفرادهم
ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا من الخبر هذا الخبر يجب ان تدلوا
على صحته من الاصل ثم على اقتضائه عصمة الامة وكون اجماعهم حجة على
ما تدعون فلا شبهة في ان هذا الخبر انما رواه الآحاد وليس من الاخبار
الموجبة العلم وانما يفزع مخالفونا في تصحيحه الى امور كلها عند التامل
مبنية على ان اجماعهم حجة وقبولهم للشيء يقتضي صحته وما اشبه
ذلك وهذا هو استدلال على الشيء بنفسه وتحمل وتعلل ونحن نبين
ذلك وربما ادعى مخالفونا ان معناه متواتر وان كانت الفاظه من جهة
الآحاد واجروه مجرى شجاعة عمرو وسخا حاتم اما الطريقة الاولى فاكثر
ما فيها ان الامة اطبقت واجمعت على تصحيحه والرضا به ودون صحة
ذلك خرط القتاد ولان ذلك غير معلوم ولا مسلم وكل من خالف في الاجماع

من العلماء قديما وحديثا ينكر ذلك غاية الانكار فمن اين انهم في ذلك
مصيبون ونحن قبل هذا الخبر الذي هو الحجة في صحة الاجماع يجيزون
عليهم الخطأ فلعل قبولهم هذا الخبر من جملة ما هو جائز عليهم من الخطأ
وادعاؤهم ان لا عادة الفت منهم في رد الباطل وقبول الحق مما لا نقفهم
عليه ولا يجيبون اليه واذا طولبوا بتصحيح هذه العادة لم يحصلوا الا على
مجرد الدعوى وليس كل من عرف منه انه رد باطلا وقبل حقا لا يجوز عليه
بالشبهة ان يقبل باطلا ويرد حقا واكثر ما يقتضيه حسن الظن بهم
ان يكونوا عندنا ممن لا يقع الا ما اعتقد بطلانه واداه اجتهاده الى وجوب
رده ولا يقبل ايضا الا ما اعتقد بحجة او شبهة صحته فاما تجاوز ذلك
الى ما يقتضي عصمتهم ونفي القبيح عنهم من غير دلالة قاطعة فلا سبيل اليه
وقد استقصينا هذه النكتة في الكتاب الشافي غاية الاستقصاء
وتكلمنا على ما يلزمه مخالفونا في هذا الموضع مما هو عائد كله عند الكشف والفحص
عنه الى استسلاف عصمة القوم بغير دلالة ثم اذا سلمنا صحة الخبر لم يكن
فيه دلالة على ما يدعون لانه كالمجمل من حيث نفى خطأ منكرا فمن اين لهم
عمومه في جنس الخطأ ولا بد في حمله على ذلك من دليل ولن يجدوه وبعد
فان حمل لفظة امتي على جميع الامة او على المؤمنين لزمهم ان يدخل فيه كل من
كان بهذه الصفة الى ان تقوم الساعة على سبيل الاجتماع ويبطل ان يكون

اجماع كل عصر حجة على ما تقدم بيانه وربما قيل لهم في الخبر من اين لكم
انه خبر دون ان يكون نهيا ولعل العين من لفظة تجتمع ساكنة غير مرفوعة
ومن الذي ضبط في اعرابه الرفع من التسكين وربما قيل لهم ما انكرتم
ان يكون خبرا معناه معنى النهي كما جرى في نظايره من قوله تعالى ومن
دخله كان آمنا وقوله عليه السلام الزعيم غارم والعارية مردودة
وما لا يحصى كثرة وهذا لا يلزمهم وهو لهم ان ينفصلوا عنه بان اللفظ
الذي ظاهره موضوع للخبر لا يجوز حمله على الامر او النهي الا بدلالة والظاهر
في الخبر معنا وعلى من ادعى ما نقلنا عن ظاهره الدلالة فاما الكلام على من
احال ان يجوز على كل واحد منهم من الخطا ما لا يجوز على جماعتهم وضرب لذلك
الامثال بان الجماعة اذا كان كل واحد منها اسود فلا يجوز ان يكون الجماعة
ليست سودا وما اشبه ذلك فهو اعتماد من لم يحصل ولم يتامل لان المراد
من نفي الخطا عن الجماعة ليس هو نفي القدرة بل هو نفي التجويز والشك
وليس يمتنع ان تقوم دلالة برفع الشك في الجماعة لا يقوم مثلها في الآحاد
ولو فرضنا ان النبي صلى الله عليه وآله اشار الى عشرة فقال كل واحد
منهم يجوز ان يخطي منفردا واذا اجتمعوا فان الخطا لا يقع منهم لكان ذلك
صحيحا غير مستحيل ولم يجر مجرى السواد والطول اللذين الآحاد فيه كالجماعة
وكيف يمتنع من ذلك من يذهب الى ان الانبياء والملائكة عليهم السلام

قد علم الله تعالى انهم لا يفعلون القبايح وان كانوا قادرين عليها ومتمكنين
منها فارتفع التجويز والشك مع القدرة والتمكين وربما قيل في ذلك انه غير ممتنع
ان يجوز على الآحاد ما لا يجوز على الجماعات كسهو الواحد عن شيء مخصوص
وان كان الجماعات الكثيرة لا يجوز عليها مثل ذلك وخروجه في وقت
مخصوص بهيئة مخصوصة او تشويهه بنفسه وان كان ذلك كله لا يجوز
على الجماعات مع القدرة عليها واما من نفى صحة الاجماع من جهة انهم
لا يجوز ان يجمعوا على الشيء الواحد قياسا مع اختلاف الهمم والاغراض
باطل لان الجماعات الكثيرة قد تجتمع على الفعل الواحد والمذهب الواحد
اما بحجة او بشبهة كاجتماع المسلمين على مذاهب كثيرة مع الكثرة وتباين
الهمم لاجل الحجة واجتماع اليهود والنصارى والمبطلين على المذاهب
الكثيرة بالشبهة وكما اجمعوا مع كثرتهم على القول بقتل المسيح عليه السلام
وصلبه وان كان ذلك باطلا واما قول من نفى الاجماع لتعذر
الطريق اليه فجهالة لانا قد نعلم اجتماع الخلق الكثير على المذهب الواحد
ونرتفع عنا الشبهة في ذلك اما بالمشاهدة او النقل ونعلم من اجتماعهم
واتفاقهم على الشيء الواحد ما يجري في الجلاء والظهور مجرى العلم
بالبلدان والامصار والوقايع الكبار ونحن نعلم ان المسلمين كلهم
متفقون على تحريم الخمر ووطي الامهات وان لم نلق كل مسلم في الشرق والغرب

والسهل والجبل ونعلم ايضًا ان اليهود والنصارى متفقون على القول بقتل
المسيح وصلبه وان كنا لم نلق كل يهودى ونصرانى فى الشرق والغرب
ومن دفع العلم بما ذكرناه كان مكابرا باهتا وقد استقصينا الكلام على هذه
الشبهة فى الجواب عن المسايل التبانيات وبلغنا فيه الغاية وفيما اشرنا
اليه كفاية وارى كثيرا من مخالفينا يعجبون من قولنا ان الاجماع حجة مع ان
المرجع فى كونه حجة الى قول الامام من غير ان يكون للاجماع تاثير وينسبونا
فى اطلاق هذه اللفظة الى اللغو والعبث وقد بينا فى الكتاب الشافى
فى هذه النكتة ما فيه كفاية وفى الجملة فلسنا نحن المبتدئين بالقول
بان الاجماع حجة لكننا اذا سالنا فقيل لنا ما تقولون فى اجماع المسلمين على
امر من الامور فلا بد من ان نقول انه حق وحجة لان قول الامام
المعصوم الذى لا يخلو كل زمان منه لا بد من ان يكون داخلا فى هذا
الاجماع فجوابنا بانه حق وحجة صحيح وان كانت علتنا فى انه حجة غير
علتهم ولو ان سايلا سالنا كلنا عن جماعة فيهم نبى هل قول هذه الجماعة
حق وحجة لما كان لنا كلنا بد من ان نقول انه حجة لاجل قول النبى صلى الله
عليه وآله ولا يمنع من القول بذلك لاجل انه لا تاثير لقول باقى الجماعة
وقد بينا فى كتاب الشافى انه غير ممتنع ان يلتبس فى بعض الاحوال قول امام
الزمان اما لغيبته او لغيرها فلا نعرف قوله على التعيين فنفزع فى هذا

الموضع الى اجماع الامة او اجماع علمائها لنعلم دخول الامام المعصوم فيه
وان كنا لا نعرف شخصه وعينه ففى مثل هذا الموضع نفتقر الى معرفة
الاجماع على القول لنعلم دخول الحجة فيه اذا كان قول الامام الذى هو الحجة
ملتبسا او مشتبها وهذا يجرى مجرى قول المحصلين من مخالفينا ان
الاجماع الذى هو الحجة هو اجماع المؤمنين من الامة دون غيرهم لان
قول المؤمنين لما لم يكن متميزا وجب اعتبار اجماع الكل ليدخل فيه قول ذلك

فصل فى الاجماع هل هو حجة فى شخص مخصوص او فى كل شىء

اعلم ان كل شىء اجمعت عليه الامة لا بد من كونه غير خطا واذا لم يكن خطا
فلا بد من كونه صوابا وما هو صواب على ضربين فمنه ما يصح ان يعلم
باجماعهم وهذا القسم هو الذى يكون اجماعهم حجة فيه فاما ما لا
يمكن ان يعلم باجماعهم فقولهم ليس بحجة فيه وان كان صوابا وكون
الشىء حجة كالمنفصل من كونه صوابا لان كونه صوابا وكون الشيء
وكونه حجة يرجع الى غيره فاما الذى يكون اجماعهم حجة فيه فهو كل
امر صح ان يعلم باجماعهم والذى لا يصح ان يعلم باجماعهم ما يجب ان
يتقدم معرفته على معرفة صحة الاجماع كالتوحيد والعدل وما اشبههما
واذا كنا انما نرجع فى كون الاجماع حجة الى قول الامام المعصوم الذى لا يخلو
كل زمان منه فيجب ان نقول كل شىء تقدمت معرفته وجوب وجود

الامام المعصوم في كل زمان له فقول الامام حجة فيه والاجماع الذى يدخل هذا
القول فيه ايضا حجة في مثله فاما ما لا يمكن المعرفة بوجود الامام المعصوم
قبل المعرفة به فقوله ليس بحجة فيه كالعقليات كلها فالذى يمكن على
اصولنا المعرفة به من طريق الاجماع اوسع واكثر مما يمكن ان يعلم بالاجماع
على مذاهب مخالفينا لانهم انما يعلمون بالاجماع ذاتيا على الاحكام
الشرعية خاصة ونحن نتمكن من ان نعلم بالاجماع زايدا على ذلك فرضا ونفيد
النبوة والقرآن وما شاكل ذلك من الامور التي يصح ان يتقدمها العلم
بوجوب الامامة ولو اجمعت الامة في شخص بعينه انه نبيهم وفي كلام
بعينه انه كلام الله سبحانه لعلمنا صحتهما لسلامة الاصل الذى
اشرنا اليه وصحة تقدمه على هذه المعرفة وعلى هذا يصح على مذاهبنا
ان نعلم صحة الاجماع وكونه حجة من يجهل صحة القرآن ونبوة نبينا عليه السلام
لان اصل كونه حجة لا يفتقر الى العلم بالنبوة والقرآن وعلى مذهب
مخالفينا لا يصح ذلك لان الكتاب والسنة عندهم هما اصل كون
الاجماع حجة واختلفوا في اجماعهم على ما يرجع الى الآراء في الحروب
وما جرى مجراها فذهب قوم الى ان خلافهم في ذلك لا يجوز ايضا
واعتمدوا على ان الادلة حرمت مخالفتهم عموما وجوز آخرون ان
يخالفوا فيه وقالوا ليس يزيد حالهم على حال الرسول عليه السلام والصحيح

ان كل ما لا يجوز خلاف الرسول او الامام فيه لا يجوز خلاف الاجماع ايضا
فيه لان المرجع في ان الاجماع حجة لا يجوز مخالفته الى انه مشتمل على
على قول الحجة من امام او من جرى مجراهم وخلاف النبي صلى الله عليه وآله
في آراء الحروب لا يجوز لانها صادرة عن وحي ولها تعلق قوي بالدين
ولو رجعت الى آرائه في نفسه لم يجز مخالفته فيها لاجل التنفير وكذلك
آراء الامام فيما يتعلق بالسياسات الدينية والدنيوية لا يجوز مخالفتها
لانها تنفر عنه وتضع منه وينقسم الاجماع الى اقسام وهي ان يجمعوا
على الشيء قولا او فعلا او اعتقادا او رضا به وقد ينفرد كل واحد
من هذه الاقسام وقد يجتمع مع غيره ولا يجوز ان يجمعوا على الذهاب
عن علم ما يجب ان يعلموه والوجه في ذلك ان اخلالهم بالواجب يجري
في استحقاق الذم والعقاب به مجرى فعل القبيح واذا كان المعصوم
لا يجوز عليه الامران منعنا ذلك في كل جماعة يكون هذا المعصوم
فيها فاما من استدل من مخالفينا على صحة الاجماع بالخبر وطعن في
دلالة الآيات فيلزمه تجويز الذهاب عما يجب علمه عليهم لان الخبر
انما نفى ان يجمعوا على خطاء ولم يتضمن نفي الاخلال بالواجب ولفظه
لا يقتضيه فاما ما لا يجب ان يعرفوه ولم ينصب لهم دليل عليه فيجوز
ذهابهم عن علمه ولا يجوز ان يجتمع الامة على الخطاء في مسئلتين

كما لا يجوز ان يجتمع على الخطا في مسالة واحدة ودليل هذه المسئلة على مذهبنا
واضح لان تجويز ذلك يودى الى خطاء المعصوم لانه اذا كان لا بد من ان
يكون اما في هذه الطائفة او في الاخرى وكل واحدة منهما مخطئة فهو مخطى
فاما مخالفونا في علة الاجماع فانما يعتمدون في نفي الخطا عن الامة وان كان
في مسالتين على ان يقولوا ان النبي صلى الله عليه و آله نفى الخطا عن امته
نفيا عاما ولم يفرق بين المسئلة والمسئلتين فيجب نفي الكل ه

فصل في ذكر من يدخل في الاجماع الذي هو حجة

(في هذا الباب)

اعلم ان الكلام في هذه المسئلة على اصولنا في علة كون الاجماع حجة كالمستغنى
عنه لان الاجماع اذا كان علة كونه حجة كون الامام فيه فكل جماعة كثرت
او قلت كان قول الامام في جملة اقوالها فاجماعها حجة لان الحجة اذا
كان هو قوله فباى شئ اقترن لا بد من كونه حجة لاجله لا لاجل الاجماع
وقد اختلف قول من خالفنا في هذه المسالة فمنهم من قال ان الاجماع
الذي هو حجة هو اجماع جميع الامة المصدقة بالرسول عليه السلام ومنهم
من قال بل هو اجماع المؤمنين خاصة ومنهم من ذهب الى ان الاجماع الذي
هو الحجة هو اجماع الفقهاء ولا معنى لخوضنا في هذا الخلاف لان اصولنا
يقتضي سواه وقد بينا ما يجب ان يعتمد بخلاف واحد واثنين لانه
شاذ خارج عن قول الجماعة ومنهم من قال ان خلاف الواحد والاثنين

يخرج القول من ان يكون اجماعا وهذا القول الثاني اشبه بالصواب
على مذاهبهم لان الاجماع الذي هو حجة اذا كان هو اجماع الامة او المؤمنين
فخروج بعضهم عنه يخرجه من تناول الاسم والذي يجب ان يعول
عليه في هذه المسالة ان يقول ليس يخلو الواحد والاثنان المخالفان
لما عليه الجماعة من ان يكون امام الزمان المعصوم احدهما قطعا او يجوز
او يعلم انه ليس باحدهما قطعا ويقينا والقسم الاول يقتضي ان يكون قول
الجماعة وان كثرت هو الخطا وقول الواحد والاثنين لاجل اشتماله على
قول الامام هو الحق والحجة فاما القسم الثاني فانا لا نعتد فيه بقول
الواحد والاثنين لعلمنا بخروج قول الامام عن قولهما وان قوله في
اقوال تلك الجماعة بل نقطع على ان اجماع تلك الجماعة وان لم يكن جميع
الامة هو الحق والحجة لكون الامام فيه وخروجه عن قول من شذ عنها
وخالفها ومن تامل كلامنا في هذا الفصل وما حققناه وفصلناه من
سبب كون الاجماع حجة وعلته علم استغنانا عن الكلام فيما تكلم مخالفونا
عليه في كتبهم من اقسام الاجماع وما يراعى فيه اجماع الامة كلها او
العلماء او الفقهاء وما بينهم في ذلك من الخلاف فان خلافهم في ذلك
انما ساغ لان اصولهم في علة كون الاجماع حجة غير اصولنا فتفرع
الكلام بحسب اصولهم ونحن مستغنون عن الكلام في تلك الفروع

لان اصولنا لا تقتضيها وقد بينا من ذلك ما يرفع الشبهة ٥

فصل في ان اجماع اهل كل الاعصار حجة

اعلم ان القطع على ان كل عصر فيه الحجة لا يتم الا على اصولنا لان تعليل
كون الاجماع حجة يقتضي عندنا استمرار حكمه في كل عصر ومخالفونا في
تعليل كون الاجماع حجة لا يتم لهم ذلك لانهم يرجعون فيه الى ان
الله علم من حال جماعتهم من نفي الخطا ما لم نعلمه من الاحاد فمن اين لهم استمرار
هذا الحكم في كل عصر وقد الزمناهم اذا كانوا استدلين بالآية ان يراد بالمقطع
المؤمنين اذا حملت على العموم كل مؤمن الى ان تقوم الساعة على الاجماع
ومتى فصلوا بذلك اهل كل عصر كانوا تاركين للظاهر وغير منفصلين
ممن حمل ذلك على بعض مؤمني كل عصر وكذلك الكلام عليهم اذا استدلوا
بالخبر فوضح ما قلناه ٥ فصل في ان انقراض العصر غير معتبر
في الاجماع اعلم ان علة كون الاجماع فيه الحجة على مذاهبنا تبطل
اعتبار انقراض العصر ولمن ذهب من مخالفينا ان للاجماع تاثيرا الى ان يقول
الدلالة قد دلت على انه انما كان حجة لكونه اجماعا وهو قبل انقراض
العصر بهذه الصفة فلا معنى لاعتبار غيرها ٥

فصل في ان الاجماع بعد الخلاف هل يزيل حكم الخلاف ام لا

اختلف الناس في هذه المسألة فذهب قوم الى ان حكم الخلاف باق

لا يزول بالاجماع الثاني وقال آخرون ان الاجماع على احد القولين يمنع من
القول بالآخر ويجرونه مجرى الاجماع المبتدا في المنع من خلافه ومنهم من فصل
بين ان يكون المجمعون ثانيا هم المختلفون اولا فقال اذا كان المجمعون هم
المختلفون كان اجماعا يمنع من القول الآخر وان كانوا غيرهم لم يكن كذلك وقد
حكي عن بعضهم انه منع من وقوع اجماع بعد خلاف اصلا والصحيح ان
الاجماع بعد الخلاف كالاجماع المبتدا في انه حجة يمنع من الخلاف على كل
حال لان علتنا في كون الاجماع حجة تقتضي ذلك ولا تفرق بين اجماع
تقدمه خلاف او كان مبتدا، وانما ضاق الكلام وقويت الشبهة في هذه
المسألة على مخالفينا لقولهم بصحة الاجتهاد ولان عمدة من نفى ان يكون
الاجماع بعد الخلاف قاطعا للخلاف هي ان الخلاف الاول يتضمن الاجماع منهم
على جواز القول بكل واحد من المذهبين مطلقا فاذا حرمنا ذلك بالاجماع
الثاني نقضنا كون الاجماع الاول حجة واذا ادعى كون الاول مشروطا
جاز ان يدعى في الثاني ايضا الشرط فيقف الكلام هاهنا او يشتبه وعلى
مذهبنا لا يلزم شيء من ذلك لانا لا نسلم ان المختلفين على قولين مجمعون
على جواز القول بكل واحد منهما لانا ان الاجتهاد باطل وان الحق مدلول
عليه وان من جهله غير معذور ومن سوغ لمخالفه ان يقول بخلاف
مذهبه من المختلفين مخطئ عندنا فبطل ما ادعاه من اجماع المختلفين

على جواز القول بكل واحد من القولين وبطلت الشبهة التي هي ام شبههم
واما من منع من وقوع اجماع بعد اختلاف فانه متى طولب بدلالة على ما
ادعاه لم يجدها وانما هو تحكم محض وقد ابطل هذا القول بان ذكرت مسايل
كثيرة في الشريعة وقع فيها خلاف ثم اجتمعوا على قول واحد منها ٥

فصل في ان الامة اذا اختلفت على قولين او اكثر فانه لا يجوز
احداث قول آخر ٥ اعلم ان اكثر الناس على انه لا يجوز احداث قول زايد
وذهب قوم من المتكلمين واصحاب الظاهر من الفقهاء الى ان ذلك يجوز
ويعتلون بانه لو لم يجز لكان الاختلاف في انه حجة كالاجماع ويقولون
ايضا اذا جاز في الوقت احداث قول زايد فكذلك فيما بعد وعلى ما ههنا
المنع من ذلك بين لان الامة اذا اختلفت على قولين فالحق واحد
منهما والآخر باطل واذا كان الثاني بهذه الصفة فاولى ان يكون كذلك
الثالث وما زاد عليه ولانه لا يخلو من ان يكون الحق في جملة اقوال المختلفين
او فيما عداها والاول يقتضي ان الزيادة باطلة لانها خلاف الحق
والقسم الثاني يقتضي ان يكونوا قد اجمعوا على الذهاب عن الحق وذلك
ايضا باطل ومن يقول بالاجتهاد يضيق عليه هذا الموضع لانه
لا يسلم له ان الامة اذا اختلفت على قولين فانها محرمة القول
الثالث على كل حال بل انها محرمة بشرط الا يؤدي الاجتهاد اليه ويجب

ان يجوزوه اذا ادى الاجتهاد اليه وهذه جملة كافية

فصل في ان الصحابة اذا اعتلت بعلتين او استدلت بدليلين هل يجوز لمن
بعدهم ان يعتل او يستدل بغير ذلك ٥ اعلم ان الدلالة بخلاف المذهب
والصحيح انه يجوز ان يستدلوا في المسألة بدليل او اثنين فيزيد من بعدهم
على ذلك طريقة اخرى لان الدليل الثاني كالاول في انه يدل على الحكم
ويوصل اليه فلو ابطلناه لذهابهم عنه لكان ذلك مبطلا للدليلين
ايضا وقد يجوز ان يستغنوا عنه بدليل عن غيره لقيامه مقامه ولا يجوز
ذلك في المذهب لان الحق واحد لا يختلف ولا يقوم غيره مقامه وكذلك
القول في القدح وابطال الاستدلال انه يجوز ان يزيد المتاخرون على ما سطره
المتقدمون فاما تاويل الآي وتخريج معاني الاخبار وكل من صنف اصول
الفقه يجعل حكم ذلك حكم المذاهب لا حكم الادلة ولا يجوز ان يزيد المتاخر
على ما بلغ اليه المتقدم والاقوى في نفسي ان ذلك جايز كما جاز في الادلة
فان تاويل الآي لا يجري مجرى المذهب بل هو بالادلة اشبه والذي يوضح
عما ذكرناه انا اذا تاولنا قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
على ان المراد بها الانتظار لا الرؤية وفرضنا انه لم ينقل عن المتقدمين
الا هذا الوجه دون غيره جاز للمتاخر ان يزيد على هذا التاويل ويذهب
الى ان المراد انهم ينظرون الى نعم الله لان الغرض في التاويلين جميعا

انما هو ابطال ان يكون الله تعالى في نفسه مرئيا والتاويلان معا مشتركان
في دفع ذلك وقد قام كل واحد مقام صاحبه في الغرض المقصود وجرت التاويلات
مجرى الادلة في انه يغني بعضها عن بعض وخالفت في هذا الحكم المذاهب

فصل في الاجماع على انه لا فصل بين المسألتين هل يمنع من الفصل بينهما

اعلم ان هذه المسألة تنقسم الى قسمين احدهما ان يجمعوا على انه لا فصل بين
مسألتين في حكم معين من تحليل او تحريم والقسم الاخر ان يجمعوا على انه
لا فصل بينهما في الحكم اي حكم كان فالقسم الاول لا شبهة في تحريم
المخالفة فيه لان اجماعهم على انه لا فصل بين مسألتين في تحريم هو اجماع
على حكم من الاحكام ويجري مجرى اجماعهم على تحريم او تحليل فمن فرق
بين المسألتين فقد خالف اجماعهم لا محالة ويجري مجرى مخالفي كل اجماع
واما المسألة الثانية وهي ان يجمعوا على انه لا فصل بينهما في الحكم من
غير تعيين فهو ايضا جار مجرى الاول في تحريم المخالفة وان استند ذلك
الى دليل سوى الاجماع لانه اذا علم بدليل آخر ان ذلك الحكم هو التحريم صار
كنصهم على ان لا فرق في التحريم بينهما ومثال هذا الوجه الاخير
ما روي عن ابن سيرين من انه قال في زوج وابوين ان للام ثلث ما بقي
وقال في امراة وابوين ان للام ثلث جميع المال فخالف كل من تقدم لان
الناس قبله كانوا بين مذهبين احدهما ان للام ثلث المال في المسألتين

والمذ

والمذهب الآخر ان لها ثلث ما بقي في مسألتين ففرق ابن سيرين بين ما لم
يفرقوا بينه وحكي عن الثوري انه كان يقول ان الجماع مع النسيان يفطر
وان الاكل مع النسيان لا يفطر ففصل بينهما وجميع الفقهاء على خلافه
لان من فطر باحدهما فطر بالآخر ومن لم يفطر باحدهما لم يفطر بالآخر

العلما قبله

فصل في ان اجماع اهل المدينة ليس بحجة ويجوز مخالفته

حكي عن مالك انه كان يجعل اجماع اهل المدينة حجة وفي اصحابه من ينكر
ذلك ويقول ان روايتهم مرجحة على رواية غيرهم والذي نقوله انه
ان كان امام الزمان الذي قد دلت الادلة على عصمته مقيما في المدينة
فاجماع اهلها حجة لهذه العلة لا لشيء يرجع اليها لانه لو انتقل عنها الى
غيرها زال هذا الحكم فلا تاثير للمدينة ومن خالفنا يقول في ذلك ان الله تعالى
جعل الاجماع حجة وليس اهل المدينة كل الامة ولا هم ايضا كل المؤمنين
ولا كل العلماء فيما يراعى فيه اجماع العلماء وما يروى من تفضيل النبي
عليه السلام لها والثناء عليها لا يدل على ان اجماع اهلها هو الاجماع
وان الخطا لا يجوز عليهم ولا تعلق له بذلك فان قيل فلو فرضنا
ان الرسول عليه السلام قال اجماع اهل المدينة حجة كيف كان يكون الحكم
قلنا لو وقع هذا القول لدل على ان اجماعهم حجة وان انتقلوا الى
الكوفة فان قيل فلو قال عليه السلام الخطا لا يقع منهم ما داموا في المدينة

قلنا ليس ينكر ذلك غير انه ما جرى هذا الذى قدرتموه ٥

فصـــل في ان موافقة اجماع الامة لمضمون خبر هل يدل على انهم عملوا به ومن اجله ٥ اعلم انه لا يجوز ان يجمع الامة على حكم من الاحكام الا بحجة توجب العلم لان في جملة المجمعين من لا يجوز عليه الخطا ولا ترك الواجب واذا ظهر بينهم خبر واحد وعملوا بما يوافق مضمونه فليس يجوز ان يقطع على ان جميعهم انما عمل لاجله للعلة التى ذكرناها وان كان متواترا يوجب العلم ولم يظهر سواه بينهم فالاولى ان يكون عملهم لاجله ومخالفونا في علة كون الاجماع حجة يقولون يمكن ان يكونوا ذهبوا الى ذلك الحكم المخصوص لاجل اجتهاد اداهم اليه او لاجل خبر آخر لم يظهر بينهم الاستغنا بالاجماع عنه فلا يجب القطع على انهم عملوا لاجل هذا الخبر الظاهر وهذا منهم قريب

فصـــل في ذكر هل يجوز ان يجمعوا على الحكم من طريق الاجتهاد ام لا يجوز

اعلم ان هذه المسئلة فرع على القول بصحة الاجتهاد وانه طريق الى العلم بالاحكام وان الله تعالى قد تعبدنا به ومن دفع العبادة بالاجتهاد وان يكون طريقا الى العلم بالاحكام لا كلام له في هذا الفرع ونستدل على ان الاجتهاد في الشريعة باطل عند البلوغ الى الكلام فيه باذن الله ومشيته وانما يتكلم في هذه المسئلة من ذهب الى العبادة بالاجتهاد وليس لاحد

ان يقول ولم لا يجوزون وان لم نتعبد بالاجتهاد ان يجمعوا المخطئين على حكم من الاحكام من جهة الاجتهاد قلنا يمنع من ذلك انه اجماع منهم على الخطا وقد بينا انهم لا يجمعون على خطاء لان في جملتهم من لا يجوز عليه الخطا واذا كان بين الامة اختلاف في صحة الاجتهاد وانه طريق الى العلم بطل تقدير هذه المسالة لان الاجماع اذا كان هو اجماع جميع الامة وفيهم من ينفى القياس والاجتهاد فلا سبيل الى ان يكونوا مجتمعين وهذه حالهم على حكم واحد من طريق الاجتهاد واعتلال المخالفين في هذا الموضع بقولهم ان نفاة القياس قد تناقض وتستعمل القياس وهي لا تشعر تعلل منهم بالباطل لان هذا ان جاز فانما يجوز على الواحد والاثنين ولا يجوز على الجماعة التى تحصل وتفطن وتشقق الشعر في التدقيق و التحقيق وهذا رمى منهم للقوم بالغفلة وقلة الفطنة وتعللهم ايضا بان الخلاف في خبر الواحد كالخلاف في القياس وقد يجمعون لاجله باطل ايضا لانا لا نجيز على من يخالف في خبر الواحد ان يجمع على حكم من الاحكام لاجله في موضع من المواضع فالمسئلتان واحدة فاما العموم وان وقع خلاف في ان وضع اللغة يقتضى الاستغراق فلا خلاف في ان العرف الشرعى يقتضيه ومن ارتكب انه لا عرف في العموم لغوى ولا شرعى لا يصح ان يستدل بظاهر العموم بل بقرينة ودلالة فاما

تعلق من ابى الاجماع على الحكم من طريق الاجتهاد بان الاجماع مقطوع به
وما طريقه الاجتهاد لا يقطع عليه فليس يمتنع لانه غير ممتنع ان تصير
على بعض الوجوه ما ليس بمقطوع به مقطوعا عليه ويتغير الحال فيه لان
الحاكم اذا حكم بما طريقه الاجتهاد انتفى حكم القطع وان كان الاصل الذى
هو الاجتهاد ليس بمقطوع به فاما ما ادعاوه فى احكام كثيرة انهم اجمعوا
عليها من طريق الاجتهاد كاجماعهم على قتال اهل الردة بعد الاختلاف
وان الاتفاق لا وجه له الا الاجتهاد وكذلك الاتفاق على امامة
ابى بكر بعد الاختلاف وطريقها الاجتهاد فليس بمرضى ومن اين لهم ان
الاتفاق على قتال اهل الردة لم يكن الا عن اجتهاد وله وجه فى نصوص
القران قد تعلق بها وا ما امامة ابى بكر فاذا سلم الاجماع باطنا وظاهرا
عليها فغير مسلم انه عن اجتهاد والبكرية تزعم انها كانت عن نص من
الرسول عليه السلام على امامته واجد كثيرا من مصنفى اصول الفقه يمنع
من القول بجواز ان تجتمع الامة على الشىء تبخيتا او تقليدا وفى الفقهاء
من يجيز ذلك ويصرح بان اجماعهم قد يكون تارة عن توقيف واخرى
عن توفيق وعلى اصولهم يجب ان يكون ذلك جايزا لا يمنع منه مانع واذا
جاز الخطا على كل واحد منهم وجاز ان يعلم الله تعالى فى جماعتهم خلاف ذلك
وجاز ايضا ان يكون قول كل واحد تسوغ مخالفته ولم يجز ذلك فى الجماعة

فالا جاز ان يجمعوا على القول بالتبخيت والتقليد اما من كلهم او من بعضهم
ويوجب الله سبحانه وتعالى اتباعه وكونه حجة لان المعول هو على ما
يعلمه الله سبحانه من المصلحة وهذا مما لا انفصال لهم عنه فان قيل
فكيف لا يلزمكم انتم مثل ذلك وانتم تقولون ان الاجماع حجة قلنا
يجوز ان نبخت ونقلد كل من عدا الامام فاما الامام نفسه فذلك لا يجوز
عليه لانه قبيح والقبيح قد امنا منه لعصمته فبان الفرق بيننا وبينكم
فى ذلك **فصل** فى القول اذا ظهر بين الصحابة ولم يعرف له مخالف
كيف حكمه ٥ اعلم ان القول اذا ظهر وانتشر ولم يكن فى الامة الا قايل
وعامل عليه او راض بكون ذلك القول قولا له حتى لو استفتى لم يفت
الا به ولو حكم لم يحكم الا به فهو الاجماع الذى لا شبهة فى انه حجة وحق
فاما اذا انتشر القول ولم يكن فيهم الا قايل به او ساكت عن النكير
عليه فقد اختلف الناس فيه فذهب اكثر الفقهاء وابو على الجبائى
الى انه اجماع وحجة وذهب ابو هاشم وجماعة من الفقهاء الى ان ذلك
حجة وان لم يكن اجماعا وقال آخرون من الفقهاء الى ان ذلك حجة وان
لم يكن اجماعا وقال آخرون من الفقهاء ليس ذلك بحجة ولا اجماع واليه
ذهب كثير من اهل الظاهر وهو مذهب ابى عبد الله البصرى وهو
الصحيح الذى لا شبهة فيه وانما قلنا انه الصحيح دون ما عداه

لان السكوت عن الانكار لا يدل على الرضا به لانه قد يكون لامور مختلفة ودواع
متباينة من تقية ورهبة وهيبة وغير ذلك من الاسباب المعتادة
في مثله وانما يقتضي الرضا اذا علمنا انه لا وجه له الا الرضا ولا سبب يقتضيه
سواه واذا لم يدل الامساك عن النكير على الرضا فلا دلالة فيه على وقوع الاجماع
ومن راى ممن يطعن في هذه الطريقة ان كل مجتهد مصيب يقول
زايدا على ما ذكرناه ان الامساك عن النكير انما يدل على ان ذلك الفعل
او القول ليس بمنكر وقد يجوز ان لا ينكر القول على قايله لاجل انه صواب
من القايل وان لم يكن عند من امسك عن النكير صوابا في حقه وقد يستصوب
عند اهل الاجتهاد بعض الافعال من غيره وان لم يعتقد انها صواب في
حقه وما يرجع اليه ومن لا يرى صحة الاجتهاد لا يفصل هذا التفصيل
فاذا كان ترك النكير لا يدل على الرضا فلا يجب ان يستفيد منه واذا
لم يقطع عليه فلا اجماع في ذلك ولا حجة فاما تعويل ابي هاشم وغيره في
انه حجة وان لم يكن اجماعا على ان الفقهاء يعتمدونه ويعولون عليه ويحتجون
به فليس بشيء لانه غير مسلم لهم ان جميع الفقهاء يحتجون به ثم لو سلم
ذلك لم يكن في فعلهم حجة لان تقليدهم غير جايز ومما طعن به على هذه
الطريقة زايدا على ما ذكرناه ان تبدل الامساك عن النكير لا يدل على
التصويب لانه غير منكر ان يكون الممسك شاكا في كون ذلك منكرا

او متوقفا

او متوقفا وانما يجب ان ينكر المنكر اذا علمه منكرا ومما يقال على هذه
الطريقة من انه لا يجوز ان ينقرض العصر ويمتد الزمان على هذا الشك
والتوقف ليس بمعتمد ايضا لان الشك قد يجوز ان يستمر لاستمرار
اسبابه ولضعف الدواعي الى تحقيق المسالة والقطع على الحق منها وكل
هذه الامور التي يتعلقون بها تقريبات لا تقتضي قطعا ولا توجب علما

فصل في حكم القول اذا وقع من الصحابي ولم يظهر ولم يعرف
له مخالف ٥ اعلم ان في الفقهاء من يجري هذه المسالة مجرى الاجماع
وهذا بعيد جدا لان القول اذا لم تقع الثقة بسماع كل احد من العلماء
له وجوزنا ان يكون فيهم من لم يسمعه فكيف يقطع على رضاهم به او وجوب
انكاره عليهم وهم لم يسمعوه ولم يبق الا ان يقال اذا نقل في الحادثة
قول واحد ولم ينقل سواه وجب ان يكون هو الحق لان الحق لو كان
في غيره لنقل كما نقل هذا وذلك ايضا لا يلزم لانه لا يمتنع ان يكون
الحق في هذه المسالة ما دعاه داع الى ان ينطق بالحق منها فلا ينقل
قوله لانه لم يكن له قول يجب نقله فان قدرنا ان الحاجة ماسة
والدواعي متوفرة الى قول الحق فيها ومع هذا لم يظهر الا قول واحد
فلا بد من شرط آخر زايد على ما ذكروه وهو ان لا يكون للمحق مانع من
اظهار الحق لانا ان جوزنا ان يكون هناك مانع لم يقطع على ان الحق

بما ظهر وادون مالم يظهر وا هذه جملة كافية **فصل**

فى هل يجوز مع اختلاف الصحابة اتباع بعضهم دون بعض ٥ اعلم انه
قد ذهب قوم من الفقهاء وغيرهم الى انه يجوز ان ياخذ مع اختلاف الصحابة
بقول بعضهم دون بعض ويجوزوا ايضا للعالم ان يقلد من هو اعلم منه ومنع
آخرون من ذلك كله وذهبوا الى انه لا يجوز لمن يتمكن من العلم ان يقلد
غيره وان يتبعه بغير دلالة وهو الصحيح ومعلوم ان هذه المسالة مبنية
على القول بصحة الاجتهاد وان كل مجتهد مصيب وان الحق ليس فى واحد
من الاقوال واذا كنا لا نذهب الى هذا الاصل فلا معنى للكلام فى
التفريع عليه وقد اجمع كل من نفى القياس والاجتهاد فى الشريعة على ان
ذلك لا يجوز والذى نذهب اليه ان على السمعيات ادلة قاطعة توجب
العلم كالعقليات وكما لا يجوز لاحد ان يقلد غيره فى العقليات كذلك
لا يجوز فى السمعيات فالعلة الجامعة بين الامرين انه متمكن من ان
يكون كالعالم بالنظر والفحص واذا تمكن من ذلك لم يجز له التقليد
وانما جاز للمستفتى تقليد العالم لانه لا يتمكن من العلم ولا ما يتمكن به
العالم وفى هذا القدر كفاية

باب
الكلام فى القياس وما يتبعه ويلحق به

فصل يحتاج الى تقدمه
اعلم ان الخلاف فى القياس لما كان انما يقع بين من جعله دليلا شرعيا
يدل على الاحكام الشرعية كالنصوص وبين من نفى كونه بهذه الصفة وجب ان
نقدم امام ذلك الكلام فى ان الاحكام الشرعية لا بد عليها من دليل ثم نبين هل
يصح كون القياس دليلا على الاحكام الشرعية او لا يصح ذلك واذا صح هل
ثبت كونه دليلا او لم يثبت لان ادلة الشرع على اجماع واختلاف هى
الكتاب والسنة المقطوع بها والاجماع واخبار الآحاد والقياس ولا خلاف
فى ان الكتاب والسنة المقطوع عليها دلالة على الاحكام وقد دللنا على ان
الاجماع ايضا كذ[لك] وقد دللنا فى باب الكلام فى الاخبار على ان الخبر الواحد
ليس بدليل شرعى وان جاز فى العقل ان يكون كذلك وسندل على ان القياس
ايضا ليس بدليل على الاحكام وان جاز فى العقل لو تعبد الله به ان يكون دليلا
ولا بد من الرد على من خالف فى انه لا بد فى كل حكم شرعى من دليل عليه

فصل فى انه لا يجوز ان يفوض الله تعالى الى النبى ٥
عليه السلام او العالم ان يحكم فى الشرعيات بما شاء اذا علم انه لا يختار الا الصواب
اعلم ان الصحيح ان ذلك لا يجوز ولا بد فى كل حكم من دليل لا يرجع الى اختيار
الفاعل والعلم بانه لا يختار الا الصواب غير كاف فى هذا الباب وخالف
موسى بن عمران فى ذلك وقال لا فرق بين ان ينص له على الحكم وبين ان
يعلم انه لا يختار الا ما هو المصلحة فيفوض ذلك الى اختياره والذى
استدل به فى الكتب على هذه المسالة انه لا بد فى الشرع من دلالة

مميزة للصلاح من الفساد واختيار المكلف يجوز ان يتناول المفسدة كما يتناول
المصلحة فلا تمييز فيه وربما حملوا ذلك على الاخبار وانه كما لا يجوز ان يتفق
منه الاخبار بغير دلالة تقتضي تميز الصدق دون الكذب فكذلك الاحكام لا يجوز ان يتفق
منه بغير دلالة تميز الصلاح من الفساد وربما الزموا اختيار النبي بغير معجزة ولا
دلالة بان نعلم انا لا نختار الا من هو نبي وهذا القدر غير كاف ولمن خالف ان يقول
ان هاهنا دلالة مميزة وهي قوله تعالى له قل ما شئت فقد علمت انك لا تقول
الا الصواب لانه قد امن بهذه الطريقة من الخطا كما امن بالنص على الحكم بعينه
وانما الفرق بينهما ان احدهما مجمل والآخر مفصل وربما ارتكبوا في الاخبار ما
ارتكبوه في الاحكام وفي تمييز النبي من المتنبي وليس اذا فرق من ليس بين
الاخبار عن الاحكام وبين غيرها من الاخبار لم يجز لغيره ان يسوي بين الكل
ولا مناقض وقد كنت نصرت هذه الطريقة في كتبي بان قلت اذا جعلتم امارة
كون الحكم صلاحا وصوابا الاختيار له جعلنا الكلام في نفس الاختيار فنقول
الاختيار فعله ويمكن عنده ان يكون قبيحا اذا تعلق بقبيح كما يمكن ان يكون حسنا
فباي شيء نامن في هذا الاختيار ان يكون قبيحا وهو اذا اقدم عليه مخاطر لانه
يجوز كونه قبيحا والاقدام على ما يجوز الفاعل كونه قبيحا كالاقدام على ما يعلمه قبيحا
في القبح فان قالوا يامن ذلك بخبر الله تعالى له على الجملة انه لا يختار ولا يقدم
الا على الحسن قلنا هذا الخبر انما يفيد حسن ما يقدم عليه بعد فعله

له واختياره اياه وهو يحتاج الى امارة مميزة قبل الاختيار وقبل الفعل ليتميز له
القبيح من الحسن قبل الفعل فيامن من الاقدام على ما يجوز كونه قبيحا واذا لم
يتقدم امارة مميزة وجعلتم الامارة له على حسن الفعل اختياره له فباي شيء
يامن في هذا الاختيار ان يكون قبيحا ولا امارة مميزة متقدمة فان قلتم بان
يقال له قد علمنا انك لا تفعل اختيار الا وهو حسن قلنا هذا يقتضي انه
انما يعلم حسنه بعد فعله له وهو اذا فعله زال التكليف عنه فيه وهو قبل ان
يفعل مكلف لان يفعل الحسن والصلاح فباي شيء تميز له قبل الفعل ما هو
صلاح من غيره اوليس هذا يقتضي انه اقدم على ما لا يامن ان يكون قبيحا ولما
تاملت هذا الكلام وجدته غير كاف لان للمخالف ان يقول الغرض ان يامن
المكلف من ان يفعل قبيحا او مفسدة فيستحق الذم فاي فرق بين ان يجعل له
على ذلك هي نفس الفعل وعلى الوجهين جميعا هو امن من فعل القبيح ومتخلص
من الذم وليس يجب ما قيل من ان الامارة اذا لم تتقدم الفعل كان متقدما
على ما لا يامن ان يكون قبيحا لانه قبل ان يفعل متى قيل له قد علم انك لا تختار
الا الحسن فهو آمن من الاقدام على القبيح قبل الفعل وبعده غير ان ذلك وان جاز
في الفعل الواحد او الاثنين فلن يجوز ان يكون المعلوم من حاله في كل افعاله
انه لا يجوز يختار منها الا ما هو حسن ومصلحة من غير امارة مميزة متقدمة
كما لا يجوز ان يكون المعلوم من حاله انه لا يقع منه ابدا الا الفعل الحكيم اتفاقا من

غير علم تقدم ولهذا يجوز في الامّي ان يقع منه الحرف والاثنان اتفاقاً ولا يجوز
ان يكتب الكثير بلا علم متقدم وكذلك لا يجوز من المفحم ان ياتي بالشعر
الكثير ابداً على سبيل الاتفاق من غير علم له تقدم ذلك وان جاز ان يقول
البيت الواحد وما جرى مجراه فصار الكثير مما لا و اليسير مجوزاً فقد بطل
مذهب موسى بن عمران على كل حال لانه كان يذهب الى جواز ذلك
ابداً سرمداً على سبيل الاتفاق فان قيل اذا كنتم اعتمدتم في كتب
الامامة في فساد الاختيار للامام على ان عصمته تحيل اختيار الامة له
وابطلتم ان يكون المعلوم انهم لا يختارون اتفاقاً الا المعصوم بهذه
الطريقة التي طعنتم الان فيها فيجب جواز اختيار الامام مع عصمته
قلنا يمكن ان يقال هناك انا اذا قدرنا ان يقول الله تعالى لمن كلفه
اختيار الامام قد علمت انك لا يقع منك الا اختيار المعصوم ان هذا
نص على الامام وان كان بواسطة وانما يمنع من اختيار المعصوم من غير استناد
الى هذا النص على ان هذا ان اتفق في بعض الايمة لا يجوز ان يتفق في كل امام
كما قلنا في الكتابة ونظم الشعر وما اشبه ذلك فاما الزامهم الاخبار عن الغايبات
بالصدق اتفاقاً من غير علم واختيار الانبياء من غير معجز فيمكن ان يلتزموا ذلك في
القليل دون الكثير والمرة الواحدة دون المرات كما قلنا في الكتابة وغيرها وقد
كنا اعتمدنا في بعض كتبنا عند الكلام على هذه الطريقة على ان التكليف بلا امارة

مميزة متقدمة قبيح وان علم المكلف ان المكلف تتفق الاصابة منه وضربنا
كذلك المثل بمن كلف غيره ان يخبره بما في البيت من غير امارة ويمكن ان
يعترض على هذه الطريقة بان العلم بالعواقب فينا متعذر واكثر ما يحصل
لنا غالب الظن وليس يقوم ها هنا الظن مقام العلم ولو علمنا العاقبة
وانه لا يختار الا الصواب حسن التكليف فان قيل حكم ما يقع به التمييز
للمكلف حكم القدرة والتمكن في وجوب تقديم ذلك على وقوع الفعل قلنا
يمكن ان يقال ان الذي يقع به التمكين في الموضع الذي ذكرناه ايضاً متقدم
وهو اعلام الله تعالى له انه لا يختار الا الحسن وما فيه المصلحة وهذا
دليل متقدم يقع به التمييز ثم الفرق بين تقديم القدرة والتمكين وبين
تقدم دليل التمييز واضح لانه متى لم يتقدم الاقدار والتمكين استحال
وقوع الفعل ثم يقال لمن سلك هذه الطريقة اليس المذهب الصحيح
هو ان المكلف لا يعلم ان الفعل واجب عليه قبل ان يفعل كالصلوة لانه
يجوز الاخترام قبل تمامها فلا تكون واجبة عليه وانما يعلم بعد الفراغ منها
انها كانت واجبة فقد صارت امارة وجوب الفعل عليه متاخرة غير
متقدمة ولم يجر مجرى الاقدار والتمكين فالا اجرى الموضع الذي اختلفنا
فيه هذا المجرى وقد تعلق موسى في نصرة قوله باشياء اولها قوله تعالى
كل الطعام كان حلاً لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه فاضاف

التحريم اليه وثانيها ما روى من انه عليه السلام لما نهى عن التعرض لنبت مكة
قال له العباس رحمه الله الا الاذخر يا رسول الله فقال عليه السلام الا الاذخر
وهذا يدل على اضافة الحكم الى رايه وثالثها ما روى من قوله عليه السلام عفوت
لكم عن الخيل والرقيق فاضاف عليه السلام العفو الى نفسه دون الوحى
فيقال له فيما تعلق به اولا ليس يمتنع ان يضاف التحريم اليه عليه السلام
وان كان عن وحى من حيث كان مؤديا له الينا وقد يضاف التحريم ايضا
الى الكتاب فيقال ان الكتاب حرم كذا وكذا وان كان الله تعالى حرمه ويمكن ايضا
ان يكون حرمه بالنذر او باليمين وقد قال قوم انه غير ممتنع ان يكون الله تعالى
كلفه الاجتهاد واداه الاجتهاد الى تحريمه فاضاف التحريم اليه وكل واحد من
هذه الوجوه يمنع مما يتعلق به سويس ويقال له فيما تعلق به ثانيا
من اين لك انه صلى الله عليه وآله ما كان عازما على استثناء الاذخر لو لم يذكره
العباس به واذا كان ذلك جايزا غير مقطوع على خلافه سقط استدلالك
وقد يجوز ايضا ان يكون الله تعالى قد اعلمه بالوحى ان العباس رضى الله عنه
قد يقع منه الاعتراض بذكر الاذخر وان الصلاح ان يستثنى الاذخر عند قوله
ولو لا قوله لكان الصلاح ان يتعلق التحريم به مضموما الى غيره ويمكن ايضا
ان يكون الله تعالى امره بالتحريم ما عدا الاذخر امرا جزما وخيره فى الاذخر
فلما ذكره العباس اختار عليه السلام استثناءه الذى قد جعل اليه ايجابا

لحقه ويقال له فيما تعلق به ثالثا ليس اضافته العفو اليه بدلالة على انه
قال برايه بل لا يمتنع ان يقول ذلك وهو عن وحى كما يقول حرمت وحللت
من حيث كان مؤديا للتحريم والتحليل

فصل فى القياس والاجتهاد والراى ما هو وما معانى هذه الالفاظ

اعلم ان الواجب
على من نفى شيئا او اثبته ان يبتدى بذكر حقيقته والقياس هو اثبات
مثل حكم المقيس عليه للمقيس وله شروط لا بد منها وان كان الحد هو ما
ذكرناه وهو ان يكون الاصل الذى هو المقيس عليه وحكمه معلومين ويعلم
ايضا الفرع الذى هو المقيس والشبه الذى لاجله جعل حكم احدهما حكم
صاحبه والذى يدل على صحة ما ذكرناه انه قد يعلم المقيس عليه وحكمه ويعلم
ايضا الفرع الذى هو المقيس والشبه الذى بينهما ولا يثبت للفرع مثل
حكم الاصل فلا يكون قايسا واذا اثبت مثل حكم الاصل للفرع كان قايسا
فوضح ان القياس ما حددناه فاما قولنا اثبات فانه يجرى على العلم
والاعتقاد والظن والخبر غير انه بعرف الشرع مقصور على العلم وما
يجرى مجرى ذلك من الاعتقاد والخبر تابع لذلك ومما يجب علمه ان
حقيقة القياس فى العقل والشرع لا تختلف وانما يختلفان فى احكام ترجع الى
العلة لان العلة العقلية موجبة ومؤثرة تاثير الايجاب والشرعية
ليست كذلك عند من اثبت قياسا شرعيا بل هى تابعة للدواعى والمصالح

المتعلقة بالاختيار والعلة في القياس العقلي لا تكون الا معلومة وفي السمعي
تكون مظنونة ومتى علمت في العقل تعلق الحكم بها لم يحتج في تعليقه عليها
الى دليل مستانف وليس كذلك علة السمعي فانها عند اكثرهم ومحققيهم
لا تكفي في تعليق الحكم بها في كل موضع وجدت فيه ان تعلم بل لا بد من تعبد
بالقياس حتى تعلق الحكم بها في كل موضع وايضا فعلة السمعي قد تكون مجموع
اشيا وقد تكون شروطة في كونها علة وقد تكون علة في وقت دون وقت
وعين دون عين والوقت واحد عند من اجاز تخصيص العلة منهم وقد
تكون العلة الواحدة علة لاحكام كثيرة وكل هذا يفارق فيه علة العقل علة
الشرع وانما افترقا لما ذكرناه من ان العقلية موجبة والسمعية راجعة
الى الدواعي والمصالح فاما الاستدلال فهو مشتق من الدليل وكل من توصل
بدلالة الى حكم من الاحكام كان مستدلا عليه سوا كان ذلك الدليل نصا او تنبيها
عند من جعل القياس الشرعي دلالة في الشرع فصار قولنا استدلال اعم من قولنا
قياس فاما الاجتهاد فموضوع في اللغة لبذل الوسع والطاقة في الفعل الذي
يلحق في التوصل اليه بالمشقة كحمل الثقيل وما جرى مجراه ثم استعمل فيما يتوصل
به الى الاحكام من الادلة على وجه يشق وفي الفقها من فصل بين القياس والاجتهاد
وجعل القياس ما تعين اصله الذي يقاس عليه والاجتهاد ما لم يتعين فيه اصل
يشار اليه كالاجتهاد في طلب القبلة وفي قيم المتلفات واروش الجنايات

ومنهم من ادخل القياس في الاجتهاد وجعل الاجتهاد اعم منه وليس يمتنع ان يكون
قولنا اصل الاجتهاد اذا اطلق محمولا بالعرف على من عول على الظنون والامارات
في اثبات الاحكام الشرعية دون من لم يرجع الا الى الادلة والعلوم فاما الراي
فالصحيح عندنا انه عبارة عن المذهب والاعتقاد وان استند الى الادلة
دون الامارات والظنون والذي يدل على ذلك انهم يقولون فلان يرى
القدر وفلان يرى العدل والبغداديون يرون ان الاعراض كلها لا تبقى
والبصريون يذهبون الى ان فيها ما يبقى ولو كان الراي مقصورا على الظنون
والامارات على ما قاله مخالفونا لما جاز ما ذكرناه وسنستقصي الكلام في
هذا الموضع اذا انتهينا الى حيث يليق به من من هذا الكتاب بعون الله

فصل في ذكر اختلاف الناس في القياس

اختلف الناس
في القياس الشرعي فمنهم من احال ان يتعبد الله تعالى به من طريق العقل
وادعى انه لا يمكن ان يكون طريقا لمعرفة شي من الاحكام وربما اعتمد
في احالته على تعلقه بالظن مخطي ومصيب او من حيث يودي الى تضاد
الاحكام وتناقضها ومنهم من ابطل القياس من حيث لا سبيل له الى العلم
بما له ثبت الحكم في الاصل ولا الى غلبة الظن في ذلك لفقد دلالة او امارة
تقتضيه ومنهم من اجاز التعبد به ونفاه من حيث وقعت الشرعيات
على وجوه لا يسوغ معها القياس ومن هذا الوجه نفى النظام القياس

او من حيث لا يجوز ان يقتصر الله تعالى بالمكلف على اخفض البيانين رتبة مع
قدرته على اعلاهما وهذه طريقة بعض اصحاب داود وغيره ومنهم من جوز ورود
العبادة به غير انه نفاه من حيث لم يثبت دليل التعبد به او من حيث ورد بخلافه
فاما من اثبته فانهم يختلفون ايضا فمنهم من اثبته من طريق العقل وان كان
هؤلاء شذاذ ومنهم من اثبته سمعا وذهب الى ان العقل لا يدل على ثبوته
وهؤلاء هم المحصلون من مثبتي القياس والذي نذهب اليه ان القياس
محظور في الشريعة استعماله لان العبادة لم ترد به وان كان العقل مجوزا
ورود العبادة باستعماله ونحن نتكلم على كل من خالف ما اخترناه من المذاهب

فصل في جواز التعبد بالقياس اعلم انا اذا بينا ان
القياس الشرعي يمكن ان يكون طريقا الى معرفة الاحكام الشرعية فقد جرى
القياس مجرى الادلة الشرعية كلها من نص وغيره فمن منع مع ثبوت ذلك
من ان يدل الله تعالى به كما يدل بالنص على الاحكام فهو مقترح لا يلتفت
الى خلافه والذي يدل على صحة معرفة الاحكام به انه لا فرق في صحة معرفتنا
بتحريم النبيذ المسكر بين ان ينص الله تعالى على تحريم كل مسكر وبين ان
ينص على تحريم الخمر بعينها ثم ينص على ان العلة في تحريمها شدتها ولا فرق
بين ان ينص على العلة وبين ان يدلنا بدليل غير النص على انه حرم الخمر
لشدتها او ينصب لنا امارة يغلب عندها في ظنوننا ان تحريم الخمر لهذه العلة

مع ايجابه القياس علينا في هذه الوجوه كلها لان كل طريق منها يوصل الى المعرفة
بتحريم النبيذ المسكر فمانع جواز العبادة باحدها كمانع جواز ورودها بباقيها
وفي العقليات مثال كذلك لانه لا فرق في العلم بوجوب تجنب سلوك بعض
الطرق بين ان يعلم ان فيه سبعا مشاهدة وبين ان يعلم بخبر يوجب العلم
او بخبر يقتضي غلبة الظن ولا فصل بين جميع ذلك في الحكم الذي ذكرناه
وبين ان ينص لنا على صفة الطريق الذي فيه السبع او ينصب لنا امارة
على تلك الصفة فاما من احال القياس لتعلقه بالظن الذي يخطئ و
يصيب فالذي يبطل قوله ان كثيرا من الاحكام العقلية والشرعية تابعة
للظنون ومثاله في العقل علمنا بحسن التجارة عند ظن الربح وقبحها
عند ظن الخسران وقبح سلوك الطريق عند ظننا ان فيه سبعا او ما جرى
مجراه من المضار ووجوب النظر في معرفة الله تعالى عند دعاء الداعي
وخطور الخاطر الذي يحصل عنده الظن والخوف ووجوب معرفة الرسل عليهم السلام
والنظر في معجزاتهم يجري على هذا الوجه ايضا فاما تعلق الاحكام الشرعية
بالظن فاكثر من ان يحصى نحو وجوب التوجه الى القبلة عند الظن انها
في جهة مخصوصة وتقدير النفقات واروش الجنايات وقيم المتلفات
والعمل بقول الشاهدين ومما يجب علمه ان الظن وان كان طريقا الى العلم
بوجوب احكام على نحو ما ذكرناه وتساوى من هذا الوجه الظن والعلم لانه

لا فصل بين ان يظن جهة القبلة او يعلمها في وجوب التوجه وكذلك
لا فصل بين ان يظن الخسران في التجارة او يعلمه في قبحها فانه لا يساوي الظن
العلم من وجه آخر ولا يقوم فيها مقامه لان الفعل الذي يلزم المكلف
فعله لا بد ان يكون معلوما له او في حكم المعلوم بان يكون متمكنا من العلم
به او يكون سببه معلوما اذا تعذر العلم به بعينه ولا بد ايضا من ان يعلم
وجوبه ووجه وجوبه اما على جملة او على تفصيل والظن في كل هذه
الوجوه لا يقوم مقام العلم لانه متى لم يكن عالما بجميع ما ذكرناه او متمكنا من
العلم به لم تكن علته مزاحة فيما تعبد به وجرى مجرى الا يكون قادرا لانه
متى لم يعلم الفعل ويميزه لم يتمكن من القصد اليه بعينه وبالظن لا يتميز
الاشياء وانما يميزها العلم ومتى لم يكن عالما بوجوب الفعل كان مجوزا كونه
غير واجب فيكون متى اقدم عليه مقدما على ما لا يامن كونه قبيحا والاقدام
على ذلك يجري مجرى الاقدام على ما يعلمه قبيحا في القبح ومتى علمه واجبا
فلا بد من ان يعلم وجه وجوبه على جملة او تفصيل لانه لو كان ظانا لوجه وجوبه
لكان مجوزا انتفاء وجه الوجوب عنه فيعود الامر الى تجويز كونه غير واجب
وفي تامل هذه الجملة بطلان قول من انكر تعلق الاحكام بالظنون ومن
توهم على من سلك هذه الطريقة انه قد اثبت الاحكام بالظنون فهو
متعد لان الاحكام لا تكون الا معلومة ولا تثبت الا من طريق العلم

من غيره

الا ان الطريق اليها قد يكون العلم تارة والظن اخرى لانا اذا ظننا في طريق سبعا
وجب علينا تجنب سلوكه فالحكم الذي هو قبح السلوك ووجوب التجنب
معلوم لا مظنون وان كان الطريق اليه هو الظن ومتعلق الظن هاهنا
غير متعلق العلم لان الظن تعلق بكون السبع في الطريق والعلم تعلق
بقبح سلوك الطريق فالقول في العلم بوجوب التوجه الى جهة القبلة
عند الظن بانها في بعض الجهات يجري على ما ذكرناه فيكون فيه الحكم
معلوما وان كان الطريق اليه مظنونا فاما من احال القياس من حيث
يودي الى تضاد الاحكام فشبهته ان يقول اذا كان للفرع شبه باصل
محرم وشبه باصل محلل فلا بد على مذهب اهل القياس من رده اليهما
معا وهذا يودي في العين الواحدة الى ان تكون محرمة محللة ولمن اثبت
القياس ان يقول في جواب ذلك ان كان الفرع مشبها لاصل محرم واصل
محلل عند اثنين لزم كل واحد منهما ما اداه اجتهاده اليه فيلزم التحريم
من اشبه عنده الاصل المحرم والتحليل من اشبه عنده الاصل المحلل ولا
تضاد في ذلك وان اشبه الاصلين المختلفين عند مكلف واحد فهو
عند كثير منهم مخير بين الامرين فايهما اختار لزمه كما نقول كلنا في
الكفارات الثلاث فلا تضاد ايضا في ذلك وعند قوم منهم انه لا بد في
هذا الموضع من ترجيح يقتضي حمل الفرع على احد الاصلين دون الآخر

فاما من ابطل القياس من حيث لا طريق الى غلبة الظن في الشريعة فانه
يعتمد على ان يقول قد علمنا ان القياس لا بد فيه من حمل فرع على اصل بعلة
وشبه والعلة التي يتعلق الحكم بها في الاصل لا يخلو من ان يكون الطريق
الى اثبات كونها علة العلم او الظن والعلم لا مدخل له في هذا الباب والمحصلون
من مثبتي القياس في الشرع يجعلون العلة المستخرجة هاهنا تابعة للظن
وانما يجعلها معلومة من اعتقد ان على العلل الشرعية ادلة توصل الى العلم
كالعقليات وقول هذه الفرقة واضح البطلان فان كانت العلة تثبت
علة بالظن فقد علمنا ان الظن لا بد له من امارة والا كان مبتدأ لا حكم
له وليس في الشرع امارة على ان التحريم في الاصل المحرم انما كان لبعض صفاته
فكيف يصح ان يظن ذلك وليس يشبه هذا ظن الربح او الخسران في التجارة
او الهلكة وان القبلة في جهة مخصوصة وغلبة الظن في قيم المتلفات
واروش الجنايات لان ذلك كله يستند الى عادات وتجارب وامارات
معلومة متقررة ولهذا نجد من لم يتجر قط ولم يخبره مخبر عن احوال التجارة
لا يصح ان يظن فيها ربحا ولا خسرانا وكذلك من لم يسافر ولم يخبر عن
الطريق لا يظن نجاة ولا عطبا ومن لم يعرف العادة في القيم ويمارسها
لا يظن ايضا فيها شيئا وجميع ما يغلب فيه الظنون متى تاملته
وجدته مستندا الى ما ذكرناه مما لا يصح دخوله في الشرعيات ولاجل

قوة هذه الطريقة ذهب قوم من اهل القياس الى ان العلل الشرعية لا تكون الا
منصوصا عليها اما صريحا او تنبيها ونزل قوم منهم رتبة فقالوا انها لا تثبت
الا بادلة شرعية ومن طعن على القياس من هذه الجهة التي بسطناها لا بد من
ان يكون مجوزا للعبادة به ومعرفة الاحكام من جهته لو حصل الظن الذي
منع من حصوله ولا بد من ان نقول ايضا ان الله تعالى لو نص على العلة
او امر الرسول صلى الله عليه وآله بالنص عليها ثم تعبدنا بالقياس لوجب حمل
الفروع على الاصول بل الذاهب الى هذه الطريقة ربما يقول لو نص الله تعالى
على العلة في تحريم الخمر وصرح بانها الشدة المطربة لوجب حمل ما فيه هذه
العلة عليها وان لم نتعبد بالقياس ويجري عنده مجرى ان ينص على تحريم
كل شديد وهذا غير صحيح لان العلل الشرعية انما تنبئ عن الداعي الى الفعل
او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في
احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة
مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه
وقدر منه دون قدر وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي
لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون اخرى
وان كنا فيما لم نفعله الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه واذا صحت هذه الجملة
لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة

مجرى النص على الحكم في فضره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص
على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ما له
كان هذا الفعل المعين مصلحة وفي الناس من فصل بين داعي الفعل وداعي الترك
فقال اذا كان النص على علة الفعل لم يجب القياس الا بدليل مستانف وان كان
واردا بعلة الترك وجب التخطي من غير دليل مستانف وفصل بين الامرين بان
ما له يترك احدنا الفعل له يترك غيره اذا شاركه فيه لانه لا يجوز ان يترك
اكل السكر لحلاوته ويأكل شيئا حلوا ولا يجب مثل هذا في الفعل لانه قد يفعل
الفعل لامر يثبت في غيره وان لم يكن فاعلا له وهذا صحيح متى كان النص
الوارد بالعلة كاشفا عن الداعي ووجه المصلحة او عن الداعي فقط
فاما ان كان مختصا بوجه المصلحة لم يجب ذلك لان الدواعي قد تتفق
وتختلف وجوه المصالح وتختلف الدواعي مع اتفاق وجه المصالح ويقال
لمن افسد القياس بالطريقة التي حكيناها من انه لا سبيل الى غلبة الظن
قد بينتم استناد الظنون الى العادات والتجارب وذكرتم ان الشرع لا يتم
ذلك فيه فلم انكرتم ان يحصل فيه طريقة يحصل عندها الظن وان لم تكن
عادة ولا تجربة بل تجري في حصول الظن عندها مجرى ما ذكرتم وهذا
مثل ان نجد العين المسماة خمرا تحصل لها صفات كثيرة فتكون مباحة غير محرمة
فمتى وجدت فيها الشدة المطربة حرمت ومتى خرجت من الشدة بأن

يقلب خلا حلت فيغلب على الظن عند ذلك ان العلة هي الشدة لان الذي
ذكرناه من حالها امارة قوية على كونها علة فمتى انضم الى هذا الظن التعبد
بالقياس وان يحمل ما حصل فيه علة التحريم من الفروع على الاصول ساغ
القياس وصح ولم يمنع منه مانع وهكذا ايضا اذا رأينا بعض صفات
الاصل هي مؤثرة في الحكم المعلل دون غيره كانت بان تجعل علة اولى
من غيرها وقوي الظن بانها العلة مثال ذلك انا اذا اردنا
ان نعلل ولاية المرأة على نفسها وملكها لامرها ووجدنا بلوغها المؤثر
في هذا الحكم مع سلامة احوالها في الحرية والعقل دون كونها مزوجة
لان التزويج متى اعتبرت حاله لم يوجد له تأثير في باب الولاية وما
يرجع اليها وللبلوغ التأثير القوي فيها جعلنا العلة دون التزويج
ويكفي ان يقال لسالكي هذه الطريقة لم زعمتم ان الظن اذا استند في
بعض المواضع الى عادة فانه لا يقع في كل موضع الا على هذا الوجه وان
العادة لا يقوم مقامها غيرها فلا يجدون معتمدا ويمكن ان يقال لهم
خبرونا عمن ابتلاه الله كاملا عاقلا في بعض الدور معه صاحب له جالس
عنده وهو لا يعرف العادات ولا سمع الاخبار عنها الا انه وجد صاحبه
الجالس معه متى دخل اليه واحد مخصوص من الناس انصرف وخرج
عن الدار وهو مع دخول غيره من الناس كلهم لا يفارق مكانه الى هنا

مع عقله وكماله يصح ان يقوى في ظنه ان علة خروج صاحبه انما هي دخول
ذلك الرجل فان امتنعوا من ان يغلب في ظنه ما ذكرناه طولبوا بما له يمنع
منه ولن يجدوه وان اجازوه بطل عليهم ذكر العادات والتجارب في باب
الظنون وتبطل ما ينكرون من ان تكون هذه حال الظن في الشرع
فاما طعن مثبتي القياس على هذه الطريقة وتصحيحهم غلبة الظن في الشريعة
بقولهم انا وجدنا اهل القياس والاجتهاد مع كثرتهم وتدينهم يخبرون
عن انفسهم بالظنون ويعملون عليها ومثل هؤلاء او طايفة منهم
لا يجوز ان يكذبوا على نفوسهم فليس بمعتمد لان لمن نفى الظن ان يقول
لست اكذب هؤلاء المجتهدين في انهم يجدون انفسهم على اعتقادات
وانما اكذبهم في قولهم انه ظن وواقع عن امارة والعلم بالفرق بين الاعتقاد
المبتدا وبين العلم والظن ليس بضرورة فكان القوم سبقوا الى اعتقادات
ليست ظنونا ودخلت عليهم الشبهة فاعتقدوا ان لها احكام الظنون
وان لم نكن كذلك على ان هذا يرجع عليهم ممن يدعى من اهل القياس
ان على الاحكام ادلة توجب العلم نقيضا لهم كيف يصح على هؤلاء مع كثرتهم
وتدين اكثرهم ان يدعوا انهم عالمون ويخبرون عن نفوسهم بسكونها
الى ما علموه وهم مع ذلك كاذبون وهذا كذا السؤال عليهم في اصول الديانات
اذا ادعى المخالفون فيها العلم بمذاهبهم وسكون نفوسهم فلا بد لهم

في الجواب مما ذكرناه من ان القوم لم يكذبوا في انهم معتقدون وانما غلطوا
في نسبة اعتقاداتهم الى انها علوم واما طريقة النظام ومن تابعه
في ابطال القياس فاعتمادهم على ان الشرعيات وقعت على وجوه لا يمكن
معها دخول القياس لانه ورد باختلاف المتفقين واتفاق المختلفين
كايجاب القضاء على الحايض في الصوم واسقاطه في الصلوة وهي اوكد
من الصوم وايجابه على المسافر القضاء في الصوم واسقاطه عنه فيما
قصر من الصلوة وايجاب الغسل بخروج الولد والمني وهما انظف
من البول والغايط اللذين يوجبان الطهارة الصغرى واباحة النظر
الى محاسن الامة الحسناء وحظر ذلك من الحرة وان كانت شوهاء والذي
ذكروه غير صحيح لان لمثبت القياس ان يقول ان اطلاق القول
بان المتفقين لا يختلفان والمختلفين لا يتفقان غير صحيح والصواب
ان يقول ان المتفقين لا يختلفان في الحكم الذي يقتضيه اتفاقهما وكذلك
المختلفان لا يتفقان في الحكم الذي يقتضيه اختلافهما لان المعتبر في ذلك
هو بالاسباب والعلل والاحكام التي يجب اتفاق المتفقات فيها و
اختلاف المختلفات هي الراجعة الى صفات الذات وانما وجب ذلك
فيها لان المتفقين قد اشتركا في سبب الحكم وعلته والمختلفين قد افترقا
في ذلك فاما اذا لم يكن الحكم راجعا الى الذات فهو موقوف على الدلالة فان

اتفق المختلفات في علته وسببه اتفقا فيه وان اختلف المتفقان منهما اختلفا
فيه وعلى هذا ليس بمنكر ان يكون الحيض وان كان سببا لسقوط الصلوة والصوم
معا واتفقا في ذلك ان يختلفا في حكم آخر يوجب في احدهما الاعادة ولا يوجبها
في الآخر فيكون الاختلاف من وجه والاتفاق من آخر وقد زال التناقض
لان القضا اذا اختص بعلة غير علة السقوط لم يكن باتفاقهما في علة السقوط
معتبر وفي العقل لذلك مثال لانا نعلم ان النفع المحض اذا حصل في الفعل
اقتضى حسنه وقد يحصل في الكذب النفع فلا يكون الا قبيحا لان وجه قبحه
هو كونه كذبا فصار اتفاق الكذب مع غيره من الافعال في النفع لا يمنع من
اختلافهما في القبح لان ما اختلفا فيه غير ما اتفقا من اجله فان كان ما
اورده النظام مانعا من قياس الشرع وجب ان يكون مانعا من قياس العقل
على انه قد اعترف بورود النصوص باتفاق المختلفين واختلاف المتفقين
ولم يلزمه التناقض بينهما فالا سوغ القياس واعتذر له بعذره للنصوص
وليس له ان يقول انني لم اوجب التناقض في الاحكام فيلزمني ذلك في
النصوص وانما منعت وحالها هذه من التطرق اليها بالقياس وذلك انه
غير ممتنع ذلك اذا نصب الله تعالى امارة لقضاء الصوم توجبه واخلى قضاء
الصلوة من تلك الامارة على ان للقوم ان يقولوا انا لا نثبت القياس
في كل حكم وعلى كل اصل وانما نثبته بحيث يسوغ ويصح واكثر ما يقتضيه

ما اورده

ما اورده فما هو بخلاف القياس ان يمنع فيه من دخول القياس فيه وليس اذا امتنع
القياس من موضع يجب امتناعه في كل مكان فاما من نفى القياس من جهة
ان الحكيم تعالى لا يجوز ان يقتصر بالمكلف على ادون البيانين رتبة وان النصوص
ابلغ في البيان فالرد عليه ان يقال له في كلامك هذا اعتراف بان القياس
يوصل به الى معرفة الاحكام لانه لا يجوز ان يقول هو اخفض رتبة الا
والتبيين يقع به واذا ثبت ذلك فما الذي يمنع من العبادة به وان كان
دون غيره رتبة في البيان لما يعلم تعالى من المصلحة به وانه اذا توصل الى
الحكم به لحقته مشقة في طريقه كان اقرب الى الفعل الواجب عليه وبعد
فانه يلزم على ذلك ان يكون العلم في جميع التكليف ضروريا لانه اقوى في
البيان من المكتسب ومن يعتمد على هذه الطريقة لا بد له من المناقضة
لانه تعلق كثيرا من الاحكام الشرعية بالظنون نحو الاجتهاد في القبلة
وتقدير النفقات واروش الجنايات وما لا يحصى كثرة وربما تعلق
نافي القياس بان يقول لو جازت العبادة بالقياس في الفروع لجازت في
والجواب عن ذلك انه غير ممتنع ان نتعبد في الاصول بالقياس اذا
كانت هناك اصول يقاس عليها وترد اليها فلا فرق بين الامرين
ثم يلزمون انه اذا جاز ان نتعبد بالاجتهاد في القبلة وهناك قبلة مشاهدة
معلومة فالا جازت العبادة ولا قبله وكذلك القول في العبادة بتقدير

النفقات وقيم المتلفات اذا جازت مع المعرفة بالعادات فالاجاز مع فقدها وتحصيل
هذا السؤال انه اذا اجزتم التعبد بالقياس وهو ممكن بوجود الامارة تجوزوه
مع فقد الامكان وربما الزمونا قياسا على العبادة بالقياس وهى تابعة للمصالح
الاخبار بما يكون فى المستقبل بالقياس ويقولون كما ان الخبر لا يحسن الا مع الثقة
بانه صدق فكذلك تكليف الفعل لا يحسن الا مع الثقة بانه مصلحة والجواب
عن ذلك ان الله تعالى لو نصب للخبر الصدق امارة لجاز ان يكلف ذلك
ولهذا جاز من القايس عند من اثبت القياس ان يخبر عن وجوب الفعل
ولا طريق له الا القياس وايضا فان للظن مدخلا فى وجوب الفعل وقبحه
فجاز القول بان الاجتهاد يودى اليه وليس للظن مدخل فى حسن الخبر فى
موضع من المواضع وربما قالوا اذا كان بعض المصالح لا يعلم الا بالنص
فكذلك الجميع لان ما يعلم جليه من طريق به يعلم خفيه كالمدركات
والجواب عن ذلك ان بالنص يعرف جميع الاحكام لكن على وجهين
مختلفين احدهما الظاهر والصريح والآخر الاستدلال كما ان العقليات
تنقسم الى علم ضرورى ومكتسب ومستدل عليه والجميع معلوم بالعقل
والامر فى المدركات بالضد مما قالوه فان بعضها قد يعلم جليه بالادراك
وبعضها بالاخبار اما بقول الرسول او التواتر وقد يعلم جلى المدركات بالادراك
وخفيها لا يعلم به اذا لم يقو البصر على تميزه وربما قالوا لو تعلق بعض الاحكام

تجرى مجرى علل العقل لكانت لا توجد الا موجبة قبل الشرع وبعده والجواب
ان علل الشرع مفارقة لعلل العقل لان علة الشرع تتبع الدواعى والمصالح
وقد تختلف الاحوال فيها وليس كذلك ما هو موجب من علل العقل وانما
سميت علة لان الله تعالى علق الحكم بها كما فعل مثل ذلك فى الاسم فكما ان
الاسم لا يتبعه الحكم قبل الشرع وان كان موجودا ولا يخرج من تعلق
الحكم به فكذلك العلة الشرعية **فصل** فى نفى ورود العبادة بالقياس
اعلم ان العبادة بذلك لو وقعت لكان عليها دليل شرعى كساير العبادات
الشرعية واذا كنا قد تاملنا ادلة الشرع فلم نعثر على ما هو دلالة على هذا
الموضع وجب نفى العبادة به وسنتكلم على شبه المخالفين وما ادعوه
من الطرق فى ذلك ليصح ما نفيناه من ثبوت دلالة عليه وقد اعتمدنا
على مثل هذه الطريقة فى نفى العبادة باخبار الآحاد فيما مضى من هذا
الكتاب ويمكن ان نستدل على نفى العبادة بالقياس ايضا باجماع الامامية
على نفيه وابطاله فى الشريعة وقد بينا ان فى اجماعهم الحجة ويمكن
ان يعتمد فى ابطال القياس على ظواهر من الكتاب تقتضى ابطال القول
بغير علم مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان تقولوا على الله ما
لا تعلمون لان من ذهب الى القياس يسند قوله الى علم وهو دليل
العبادة بالقياس وانما يجعل الطريق الى هذا العلم الظن وقد مضى الكلام

في ذلك وكذلك لا يجوز الاستدلال بقوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله
ورسوله لان للقوم ان يقولوا ان القياس اذا قيل به بالدليل بطل
ان يكون تقدما بين يدي الله ورسوله وصار كالنص وكذلك ان تعلقوا
بقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وما اشبه ذلك من الآيات
فالكلام عليه ان القياس اذا دل الله تعالى عليه فقد دخل في جملة ما بين
في الكتاب ولم يقع فيه تفريط فاما من اثبت القياس من طريق العقل
فالكلام عليه ان الفعل الواجب لا بد من كونه على صفة لها وجب لانه لو لم يكن
كذلك لم يكن بالوجوب اولى من غيره وينقسم ما له يجب الى قسمين احدهما
صفة تخصه ولا تتعداه كنحو رد الوديعة والانصاف وشكر النعمة والآخر
ان يكون وجوبه لتعلقه بغيره على جهة اللطف نحو ان يختار المكلف عنده
واجبا او ينتهي عن قبيح وليس يكون كذلك الا بان يختص في نفسه بصفة
تدعو الى اختيار ما يختاره عنده وهذا القسم على ضربين احدهما يعلم بالعقل
كوجوب معرفة الله تعالى لان جهة وجوبها مستقرة في العقل وهو انا
نكون عندها اقرب من فعل الواجب والانتهاء عن القبيح وكعلمنا
ايضا بان الرسول صلى الله عليه وآله لا يجوز ان يكون على احوال تنفر
عن القبول منه نحو الفسق والافعال الدنية المستخفة ومثل ما يلحقه
بالمعرفة من وجوب الرياسة لكونها لطفا لانه مستقر في العقول لان الناس

في الجملة لا يجوز ان يكونوا مع فقد الرؤساء في باب الصلاح والفساد على ما
يكونون عليه مع وجودهم والضرب الثاني لا يعلم الا بالسمع لفقد الطريق
اليه من جهة العقل وهو جميع الشرعيات والسمع الذي به يعلم وجوب ذلك
قد يرد تارة بوجه الوجوب فيعلم عنده الوجوب وتارة يرد بالوجوب فيعلم عنده
وجه الوجوب واحد الامرين يقوم مقام الآخر في العلم بالوجوب الا انه
اذا ورد بوجوبه لم يعلم وجه الوجوب الا على جهة الجملة وان ورد بوجه
وجوبه مفصلا او مجملا عرفنا وجوبه مفصلا لان العلم بوجوبه لا بد فيه
من التفصيل لتنزاح علة المكلف في الاقدام على الفعل والعلم بوجه الوجوب
قد يكون مجملا ومفصلا ويقوم احد الامرين مقام الآخر فاذا قال تعالى
ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولم يوجبها بغير ذلك علمنا وجوبها
ولو نص على وجوبها بلفظ الايجاب لعلمنا في الجملة انها تنهى عن قبيح او
تدعوا الى واجب فاما ما له قلنا انا اذا علمنا وجوب الفعل علمنا وجه وجوبه
واذا علمنا وجه الوجوب علمناه واجبا فهو ان من علم الفعل رد الوديعة
مع المطالبة علم وجوبه ومتى لم يعلم ذلك لم يعلم وجوبه وكذلك متى علم الفعل
ظلما علم قبحه فان شك في كونه ظلما لم يعلم القبح وكما وجب ذلك فهكذا
ايضا متى علم كون الفعل الذي هو رد الوديعة واجبا علمه رد الوديعة
فتعلق كل واحد من العلمين بصاحبه كتعلق صاحبه به فان قيل

من اين قلتم ان الواجبات في الشرع لا تجب الا لكونها الطافا ثم من اين قلتم ان ذلك
لا يعلم من حالها الا بالسمع قلنا لان وجوبها اذا ثبت وكان لا بد من وجه
لم يخل من القسمين اللذين قدمناهما وهما اما صفة تختص الفعل لا تتعداه او تعلقه
بغيره على وجه اللطف وليس يجوز في الشرعيات الوجه الاول لانها لو وجبت
لصفة تخصها لجرت مجرى رد الوديعة في انه وجه الوجوب ولوجب ان
ان نعلم على تلك الصفة ونعلم وجوبها متى علمناها لانه لا يصح ان يجب لصفة
يختص بها ولا يصح ان نعلم عليها ولا يصح ايضا ان نعلم عليها ولا نعلم وجوبها
وقد علمنا ان الصلوة وساير الشرعيات نعلم بالعقل صفاتها وان لم نعلم
وجوبها فدل ذلك على بطلان القسم الاول ولم يبق الا الثاني فاذا ثبت
انها تجب للالطاف ولم يكن في العقل دليل على ان وقوع بعض الافعال منا
يختار عنده فعلا آخر لان العقل لا يدل على ما يختاره الانسان او لا يختاره
ولان دلالة العقل ايضا طريقها واحدة ولن يصح ان تدل على الشيء ونفيه
والحكم وضده كما نراه في الشرايع من اختلاف المكلفين والناسخ والمنسوخ
فلم يبق الا ان الطريق اليها السمع ولولا ما ذكرناه لما احتيج في معرفة المصالح
الشرعية الى بعثة الانبياء عليهم السلام فان قالوا العقل يقتضي في كل شيئين
ان حكمهما واحد من حيث اشتبها فوجب ان نحكم في الارز بحكم البر عقلا
وان لم يات السمع قيل لهم الاشتباه الذي تقتضي المشاركة في الحكم هو فيما

يعلم ان الحكم فيه يجب عن ذلك الشبه او يكون في حكم الموجب عنه وقد علمنا ان
ما شارك العالم في وجود العلم في قلبه يجب كونه عالما وما شارك رد الوديعة
في هذه الصفة كان واجبا فاما العلل التي هي امارات فلا يجب بالمشاركة
فيها المشاركة في الحكم لان العقل لا يعلم به كونها علة جملة ولو علم كونها
علة لم يجب فيما شاركه فيها مثل حكمها لان المصالح الشرعية تختلف من حيث
تعلقت بالاختيار ولا مدخل للايجاب فيها ولهذا جاز ان يكون الشيء
في الشرع مصلحة وما هو مثله مفسدة وجاز اختلاف الاعيان والاوقات
في ذلك فان قال اذا حرم الله تعالى الخمر ورايت التحريم تابعا للشدة
يثبت بثبوتها ويزول بزوالها علمت ان علة التحريم الشدة المطربة ولا
احتاج الى السمع قيل له ليس يكون ما ذكرته من الاعتبار باقوى من ان
ينص لنا في الخمر على ان علة تحريمها هي الشدة وقد بينا ان ذلك لا يوجب
تحريم كل شديد الا بعد التعبد بالقياس لانه غير ممتنع ان يخالفه في المصلحة
وان وافقه في الشدة فاما من زعم ان السمع قد ورد بالتعبد بالقياس
فنحن نذكر قوى ما اعتمدوه ونتكلم عليه اوكد ما اعتمدوه ان قالوا انه ظهر
عن الصحابة القول بالقياس واتفق جميعهم عليه نحو اختلافهم في مسالة
الحرام والمشركة والايلا وغير ذلك ورجوع كل منهم في قوله الى طريقة القياس
لانهم اختلفوا في الحرام فقالوا فيها اربعة اقاويل احدها انه في حكم التطليقات

الثلاث وذلك يروى عن امير المومنين عليه السلام وزيد بن ثابت والقول الآخر
قول من جعله يمينا يلزم فيها كفارة ويروى عن ابى بكر وعمر وابن مسعود وعايشة
وهو قول ابى حنيفة واصحابه والقول الثالث قول من جعله ظهارا ويروى
عن ابن عباس وغيره والرابع قول من جعله تطليقة واحدة وهو المروى
عن ابن مسعود وابن عمر وغيرهما ثم اختلفوا فمنهم من نواه ومنهم من جعلها
واحدة رجعية وبعضهم جعلها باينة وكل ذلك تفريع للقول الرابع وفى الناس
من الحق بذلك قولا خامسا وهو قول مسروق ان ذلك ليس بشى لانه
تحريم لما احله الله تعالى ووجوده كعدمه واختلافهم فى الجد ايضا
ظاهر وكذلك فى جميع ما عددناه من المسايل وانما شرحنا مسئلة الحرام
لان الخلاف فيها اكثر منه فى غيرها قالوا وقد علمنا انه لا وجه لاقاويلهم
الا طريقة القياس والاجتهاد لان من جعل الحرام طلاقا ثلاثا معلوم انه
لم يرد انه طلاق ثلاث على الحقيقة بل اراد انه كالطلاق الثلاث وجار
مجراه وكذلك من جعله يمينا وظهارا ومحال ان يريد الا التشبيه والتمثيل
دون ان يكون عنده ظهارا او يمينا على الحقيقة ولانه قد نقل عنهم النص الصريح
بانهم قالوا ذلك قياسا لان من ذهب الى ان الجد بمنزلة الاب نص على انه
مع فقد الاب بمنزلته كالابن مع فقد الابن حتى صرح ابن عباس بان قال الا
يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل ابا الاب ابا وقد علمنا

انه لم يرجع فى ذلك الى نص لان الجد لا نص عليه فى الكتاب فلم يبق الا
سلوكهم طريق التمثيل والمقايسة وروى ايضا عمن قال بالمقايسة
بين الاخ والجد انه شبههما بغصنى شجرة وجدولى نهر وهذا يبطل
قول من ادعى انهم قالوا ذلك على طريق البعد والصلح الا انه اقل ما قيل
فيه او حكموا بحكم العقل او لنص خفى ويبطل ذلك زايدا على ما تقدم
انهم اختلفوا فيما يسوغ فيه الصلح لتعلقه بتحريم الفروج وتحليلها
كمسالة الحرام والايلاء وغيرهما ولان ما يقال من طريق الصلح لا يفرع
عليه ولا يبنى بحسبه المذاهب ولانهم اختلفوا فى مواضع لا يصح ان
يقال فيها باقل ما قيل ولانهم قد اختلفوا فيما زاد على اقل ما قيل فقالوا
ايضا باقاويل كلها خارج عما فى اصل العقل ولو قالوه ايضا لنص لوجب
ان يظهر لان الداعى الى اظهاره قوى فاذا ثبت ذلك من حالهم فهم
بين قايل بالقياس ومصوب له غير منكر عليه فصاروا مجمعين على
القول به واجماعهم حجة والثانى مما تعلقوا به انهم قالوا انه ظهر
عن الصحابة القول بالراى واضافة مذاهبهم الى الراى ولفظ الراى اذا
اطلق لم يفد القول بالحكم من طريق النص لان ما طريقه العلم لا يضاف
الى الراى جليا كان الدليل او خفيا ولا يستفاد من ذلك الا القول من طريق
القياس والاجتهاد والاخبار الواردة بذلك كثيرة نحو ما روى عن ابى بكر

في الكلالة اقول فيها برأيي وقول عمر اقضي فيها برأيي وقوله هذا ما رأى عمر
ونحو قول امير المؤمنين عليه السلام في امهات الاولاد كان رأيي ورأي
عمر الا يبعن ثم رأيت بيعهن وهذه الجملة تدل على قولهم بالقياس والاجتهاد
من الوجه الذي ذكرناه ولو كان اعتمادهم في ذلك على طريق من طرق العلم
لم يصح منهم الرجوع من رأي الى آخر ولا التوقف فيه وتجويز كونه
صوابا ولا ان تمسكوا عن تخطئة المخالف والنكير عليه ولان الادلة لا تتناقض
ولا تختلف فكيف يجوز ان يرجع كل واحد الى دليل مع اختلاف اقوالهم
والثالث مما تعلقوا به ما روي من ان النبي صلى الله عليه وآله لما
انفذ معاذا الى اليمن قال له بماذا تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد
في كتاب الله قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد في سنة رسول الله
اجتهد رأيي فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه
رسول الله وبانه قد روي عن ابن مسعود مثل ذلك وهو انه قال له اقض
بالكتاب والسنة اذا وجدتهما فان لم تجد الحكم فيهما فاجتهد رأيك
وبما روي عن عمر في رسالته المشهورة الى ابي موسى الاشعري انه قال قس
الامور برأيك والرابع مما تعلقوا به قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
قالوا والاعتبار هو المقايسة لان الميزان يسمى معيارا من حيث من
به مساواة الشيء لغيره وبما روي عن ابن عباس من قوله في الاسنان

اعتبروا حالها بالاصابع التي ديتها متساوية وربما استدلوا بالآية
على وجه آخر فقالوا قد دل تعالى بهذه الآية على ان المشاركة في العلة
تقتضي المشاركة في الحكم وذلك انه قال تعالى هو الذي اخرج الذين
كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا
وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله تعالى فاتاهم الله من حيث
لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي
المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فذكر تعالى ما حل بهم ونبه على علته
وسببه ثم امر بالاعتبار وذلك تحذير من مشاركتهم في السبب فلو
لم يكن المشاركة في السبب تقتضي المشاركة في الحكم ما كان للقول معنى والخامس
مما تعلقوا به ان قالوا اذا ثبت انه لا بد في الفروع الشرعية من حكم
ولم نجد نصا ولا دليلا على حكمها فيجب ان نكون متعبدين فيها
بالقياس وربما استدلوا بهذه الطريقة من وجه آخر فقالوا قد ثبت
عن الصحابة انهم رجعوا في طلب احكام الحوادث الى الشرع فاذا علم
ذلك من حالهم في جميع الحوادث على كثرتها واختلافها وصح انه لا نص
يدل على هذه الاحكام بظاهره ولا دليله فليس بعد ذلك الا القياس
والاجتهاد لان التبخيت يمنع منه العقل وهذا الاستدلال يخالف
الطريقة الاولى التي حكيناها عنهم لانهم لم يرجعوا في هذا الى اجماعهم

على نفس القياس والاجتهاد بل رجعوا الى اجماعهم في طلبهم الاحكام من جهة الشرع
وفي الطريقة الاولى اعتبروا اجماعهم على نفس القول بالقياس والسادس مما
تعلقوا به ما استدل به الشافعي وجماعة معه من ان القبلة لما وجب طلبها
بما يمكن الطلب به عند عدم العين فكذلك يجب طلب الحكم في الفروع عند
عدم النص بما يمكن طلبه به والذي حكيناه من استدلالهم هو قوي الاعتماد
وما فيه بعض الشبهة والا فقد اعتمدوا طرقا كثيرة ضعيفة قد طعن بعضهم
على بعض في اعتمادهم عليها ويشبه منها انها لا تدل على القياس بل تدل
على ثبوت العبادة به وان دلت على جوازه مثل قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل
من النعم وقوله تعالى وعلى الموسع قدره وعلى المقتر قدره وقوله عز وجل
فان خفتم الا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم وما روي عنه عليه السلام
من قوله للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين اكنت تقضينه قالت
نعم قال عليه السلام فدين الله احق ان تقضي وقوله لعمر حين سأله عن
القبلة للصائم ارايت لو تمضمضت بماء اكنت شاربه وقوله في حديث
ابي هريرة حيث سأله السائل عن رجل ولد له غلام اسود فقال عليه السلام
الك ابل قال نعم قال فما الوانها قال حمر قال فيها اورق قال نعم قال فانى
ذلك قال لعل عرقا نزعه قال عليه السلام وهذا لعل عرقا نزعه وغير هذا
مما لم نذكره لضعفه وبيان امره فيما سلف لهم فيما تعلقوا به والثاني

الكلام

الكلام على هذا الوجه ثلاثة وجوه اولها ان جميع ما رووه من اختلافهم
في الحرام والجد اخبار الآحاد لا توجب العلم واكثر ما يقتضيه غلبة الظن
فكيف تستدلون بذلك على مسالة علمية واختلافهم على الجملة في مسايل
من الشريعة هو الظاهر لمن قرا اخبارهم ودونه في الرتبة انهم اختلفوا في
الجملة في مسالة الحرام والجد ودون الامرين في الرتبة تفصيل المذاهب
وان بعضهم جعل الحرام طلاقا وبعض جعله يمينا فان هم حملوا انفسهم على
ادعا العلم الضروري او العلم المساوي للعلم بالبلدان والحوادث العظام
في القسم الاول لم يمكنهم ذلك في الثاني وان تم لهم في الاول والثاني
لم يتم في الثالث وليس يجوز في موضع من المواضع ان يكون العلم بجمل
الاشيا يجري مجرى العلم بتفاصيلها الا ترى ان العلم ببدر وحنين
على الجملة لا يجري مجرى العلم بتفصيل ما جرى فيهما وعدد القتلى وما
اشبههما والعلم بالهجرة على الجملة لا يساوي العلم بتفصيلها والعلم بسخا حاتم وشجاعة
عمرو وعلى الجملة لا يساوي العلم بتفصيل انعامهما واي عاقل يقدم
على القول بانني اعلم ان الصحابي ذهب في الحرام الى انه طلاق او يمين
او ظهار على حد علمي بمكة والهجرة ودعا النبي صلى الله عليه وآله الى نفسه
ومما يمكن ذكره في اقسام الخلاف في الحرام انه مثبت بغالب الظن
القوي لان العلم الذي هو نظير العلم بالبلدان وما اشبهها يجب اشتراك

العقلا فيه وليس هم بمشتركين فيما ذكرناه واذا كان استدلالهم مبنيا على ان هذه
الوجوه من المذاهب المروية عنهم لا يجوز ان تستدرك الا بالقياس وكان ذلك
مظنونا غير معلوم بطل اعتمادهم من اصله وكيف يمكن زائدا على ما ذكرناه
ان يدعي العلم الضروري في تفصيل هذه المذاهب مع اختلاف الروايات
فيها لان ابن مسعود تختلف الرواية عنه فيروى انه كان يجعله يمينا و
يروى ايضا انه يجعله تطليقة واحدة ويروى عن امير المؤمنين عليه السلام
انه كان يجعل الحرام تطليقات ثلاثا ونحن نروي عنه عليه السلام انه كان
لا يعتد بذلك ولا يجعل له حكما البتة كما رووا عن مسروق فمع هذا الاختلاف
كيف يدعي العلم الضروري ويجري استدلالهم على صحة القياس هاهنا مجرى
استدلالهم على العمل بخبر الواحد لانهم بنوه على اخبار آحاد غير معلومة فاستدلوا
بظنون في موضع معلوم وقد بينا ذلك فيما تقدم فاما الوجه الثاني في
الكلام على هذه الطريقة ان نبين بطلان ما ادعوه وقطعوا عليه من ان
القول في المسائل التي ذكروها لم يكن الا القياس ونبين انه يمكن ان يكون
للنص اما بظاهره او بدليله فالاحتمال في هذه المواضع كاف ثم نقول
لمعتمدي هذه الطريقة لم زعمتم ان القول في هذه المسائل انما كان بالقياس
فلم نجدكم عولتم الا على دعوى ولم اذا اختلفوا وتباينت اقوالهم وجب ان
يستندوا تلك المذاهب الى القياس فانهم يعلمون ان الاختلاف في المذاهب

المستنده الى النصوص ممكن بالشبهات كامكانه في المستنده الى القياس
ولم انكرتم ان يكون كل واحد منهم انما ذهب الى ما حكي عنه لتمسكه بدليل نص
اعتقد انه دال على مذهبهم فان قالوا لو كانوا قالوا بذلك للنصوص لوجب
ان ينقل تلك النصوص وتشتهر لان الدواعي يقوى الى نقلها والاحتجاج
بها قلنا اول ما نقول له انا لم نلزمكم ان يكونوا اعتمدوا في هذه المذاهب
نصوصا تدل بصريحها على المذاهب التي اعتقدوها بل الزمناكم ان
يكونوا اعتمدوا فيها ادلة النصوص التي تحتاج فيها الى ضرب من الاستدلال
والتامل وسواء كانت هذه النصوص ظاهرة للكل معلومة للجميع او كانت
مختصة فلا يجب ان يفرضوا كلامنا في غير ما فرضناه فيه على انا نقول
لهم ولو كانوا اعتمدوا في ذلك على علل قياسية لوجب نقلها وظهورها
لان الدواعي الى نقل مذاهبهم تدعوا الى نقل طرايقهم وما به احتجوا
عليه وما يجدون في ذلك رواية فان كان فقد ما اعتمدوه من دليل
النص وارتفاع روايته دليلا على انهم قالوا بالقياس فكذلك يجب
ان يكون فقدنا الرواية عنهم بتضمن انهم قالوا بذلك قياسا دليلا على القول
به من طريق النصوص فان قالوا الفرق بين الامرين ان القياس لا يجب
اتباع العالم فيه والنص يجب اتباعه فوجب نقل النص ولم يجب مثله
في القياس قلنا الملازم ان القياس لا يجب فيه الاتباع لا يصح على

مذهبكم بل يجب فيه ذلك اذا ظهر وجه القول به وامارات غلبة الظن
فيه وانما لا يجب القول به بارتفاع هذا الشرط وعلى العالم ان يظهر وجه
قوله لمن خالفه ليظهر له منه ما يكون فرضه معه الانتقال عما كان عليه
ولولا هذا ما حسنت مناظرة اصحاب القياس ولا اجتهاد بعضهم لبعض ولم ينقل
عن الصحابة وجه قولهم في مسالة الحرام التي وقع النص من مخالفينا عليها
لقوتها عندهم وما رايناهم رووا عنهم العلة التي جعلوا هذا القول لها
طلاقا او ظهارا او يمينا على انه انما يجب على المعتقد المذهب ان يظهر
وجه قوله عند المناظرة او الحاجة الداعية فاما ان يكون ظهور وجه
القول كظهور القول والمذهب فغير واجب وكيف يقال ذلك ونحن
نعلم ان كثيرا من الصحابة والتابعين ومن كان بعدهم قد ظهرت عنه مذاهب
كثيرة فيما طريقه العلم والدليل القاطع من غير ان يظهر عنه او ينقل ما
كان دليله بعينه ولاي طريق قال بذلك المذهب واعتقده فان قالوا
فقد تناظروا ورد بعضهم على بعض ولم يذكر عنهم احتجاج بنص قلنا
ليس يمكن ان يحكى في مسالة الحرام التي اعتمدت ولا في غيرها من المسائل التي
لم يذكر فيها وجه احتجاج انهم اجتمعوا فيها للمناظرة وتنازعوا وحاج بعضهم
بعضا ورد عليه ثم لم يذكروا ادلة النص ولا وردت رواية بشيء من ذلك
واكثر ما روي اضافة هذه المذاهب الى القائلين بها على انهم ان كانوا

تناظروا

تناظروا وتنازعوا فلا بد ان يظهر كل واحد منهم وجه قوله سواء كان
نصا او قياسا وفي مثل هذه الحال لا يسوغ الاعراض عن ذكر وجه القول
وان جاز في غيرها ولهذا لا نجد احدا من الفقهاء نازع خصمه ورد مذاهبه
عليه على سبيل المناظرة ولا يظهر وجه قياسه والعلة التي من اجلها
ذهب الى ما ذهب اليه بل لا بد له من تحرير علله وتهذيبها والاحتراز فيها
من النقض واذا كنا لم نجد رواية عن احد منهم بوجه قياسه والعلة التي
من اجلها جمع بين الامرين اللذين شبه احدهما بالآخر فيجب ان ننفي
عنهم القول بالقياس فان قالوا من شان العلماء ان يذكروا النصوص الشاهدة
لاقوالهم لتنتفي عنهم التهمة في الخطأ او القول بغير دليل قلنا ومن
شانهم ان يذكروا الوجوه القياسية المصححة لمذاهبهم لتنتفي عنهم
التهمة التي ذكرتموها وبعد فلعل القوم كانوا آمنين من ان
يتهموا بالتخمين والاعتقادات المبتداة فلم يحتاجوا الى ذلك فان
قالوا اليس نجد في نصوص الكتاب والسنة ظاهرا ولا دليلا يدل
على هذه المذاهب التي حكينا اختلافهم فيها اللهم الا ان يدعوا
نصوصا غير ظاهرة بل اختص كل واحد منهم بها فيظهر بطلان قولكم
لكل احد ويلزم حينئذ ان تكون تلك النصوص قد اشيعت واظهرت
لنعلم ونعرف والا تطرق ذلك ابطال الشريعة او اكثرها قلنا انا ما

ضمنا لكم ان يكون كل واحد من القوم ذهب الى مذهبه لدليل عليه
من جهة النص وانما الزمناكم ان تجوزوا تشبث كل واحد منهم بوجه
اعتقده دليلا وقد يجوز ان يكون فيه مخطيا او مصيبا ولو اخطات
الجماعة في استدلالها على اقوالها الا واحدا منهما لم يضرنا فيما قصدناه
لان الذي آمن من اجماعهم على الخطا لا يؤمن من اجماع اكثرهم عليه
ففقدهم من نصوص الكتاب والسنه ادلة على تلك المذاهب لا يدخل
على ما مهدناه اللهم الا ان يريدوا انا افتقدنا ما يمكن التعلق به او الاعتقاد
فيه انه دليل فهذا اذا ادعيتموه علمتم ما فيه وقيل لكم من اين علمتم ذلك
وكيف يحاط بمثله ويقطع عليه وهذا تجري في الشبهة طريقه وليس
يجب في الشبهة ما يجب في الادلة لان الادلة منحصرة والشبه لا تنحصر
على انا نقول لهم وما تجد لقول كل واحد من الجماعة علة تقتضي القول
بمذهبه فيجب ان ينفي اعتمادهم في هذه المذاهب على العلل القياسية
فان قالوا انكم لم تجدوا علة يجب عندها الحكم بكل ما حكي من المذاهب
والا انتم تجدون ما يمكن ان يجعل علة ويعتقد عنده بالتقصير المذهب
قلنا وهكذا نقول لكم فيما تقدم على انا نقول لهم لم انكرتم ان يكون
من ذهب في الحرام الى الطلاق الثلث انما قال بذلك من حيث جعله
ككنايات الطلاق التي هي طلاق على الحقيقة ولها احكام الطلاق

ففقدكم

عند كثير منكم من غير اعتبار النية ورجع في ذلك الى النص في الطلاق فادخله
في جملة ما يتناوله الاسم ومن قال انه يمين رجع ايضا الى نص الكتاب
الذي يرجع اليه القايلون في زماننا هذا بان الحرام يمين وهو قوله تعالى
يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك تبتغي مرضات ازواجك ثم قوله
جل وعز من بعد قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فان النبي صلى الله عليه
وآله حرم على نفسه مارية القبطية او شرب العسل على اختلاف الروايات
في ذلك فانزل الله تعالى ما تلوناه وسماه يمينا بقوله قد فرض الله لكم
تحلة ايمانكم فدخل فيما يتناوله اللفظ ومن عجيب الامر انهم يجدون
كثيرا من الفقهاء يتعلقون في زماننا هذا في هذه المسالة بالظاهر
والنص ويعجبون من ان يكون بعض الصحابة رجع في شي من المذاهب
التي حكوها الى النص ويقطعون على انه لا مخرج لها في النص وهذا
يدل على قلة التامل ويمكن ايضا مثل ذلك فيمن ذهب الى انه ظهار
بان يكون اجراه مجرى الظهار في تناول الاسم له وان كان لفظه مخالفا
للفظ الظهار كما كانت كنايات الطلاق مخالفة للفظ الطلاق
واجريت مجراه وكذلك لفظ الحرام مخالف لليمين واجري في تناول
الاسم مجراه ومن ذهب الى انه تطليقة واحدة كانه ذهب الى الطلاق
والى اقل ما يقع به والذاهب الى الثلث ذهب الى الاكثر والاعم وكل

هذا مما يمكن ان يتعلق فيه بالظواهر والنصوص ويكفي الاشارة الى ما يمكن ان يكون
متعلقا وليس يلزم ان يكون حجة قاطعة ودليلا صحيحا فاما قول مسروق في
فواضح انه لم يقله قياسا وانه لما لم يجعل لهذا القول تاثيرا تمسك بالاصل
في الحكم او ببعض الظواهر التي تحظر تحريم المحلل فان قالوا لو كانوا
رجعوا في هذه الاقوال الى ظواهر النصوص او ادلتها لوجب ان يخطي
بعضهم بعضا لان الحق لا يكون الا في احد الاقوال قلنا لا شي ابلغ
في التخطية من المجاهرة بالخلاف والفتوى بخلاف المذهب وهذا
قد كان منهم وزاد بعضهم عليه حتى انتهى الى ذكر المباهلة والتخويف
بالله تعالى فاما السباب واللعان والرجوع عن الولاية فليس يجب
عندنا بكل خطاء وسنحكم القول في ذلك اذا انتقلنا الى الكلام على
الطريقة الثانية التي حكيناها عنهم بعون الله ومشيته فاما قولهم
انهم جعلوه طلاقا تشبيها وتمثيلا فقد بينا انه غير ممتنع ان يكونوا
الحقوه بما يتناوله الاسم على انهم لا يقدرون على ان يكونوا الحقوه
بما يتناوله الاسم على انهم لا يقدرون على ان يحكوا في الرواية عنهم
انهم قالوا قلنا بكذا تشبيها بكذا وانما روي انهم جعلوا الحرام طلاقا
وحكموا فيه بحكم الطلاق فاما من اي وجه فعلوا ذلك وهل الحقوه
به تمثيلا وتشبيها او في تناول الاسم فليس بمنقول على انه ليس بممتنع

ان يشبه

ان يشبه الشي بالشي لا على سبيل المقايسة بل على سبيل الافهام والتقريب
فيقول من ينفي القياس مثلا المصافحة والمعانقة يجريان مجرى المجامعة
في نقض الطهر وان لم يكن حاملا لهما عليها بالقياس بل يذهب الى تناول
اللفظ للكل فلو نقل عنه التصريح بالتمثيل والتشبيه لم يكن فيه دلالة
على القياس ليس هو ان يقول القايل الحكم في هذا الشي التحريم كما كان
في غيره مما يتناول النص تحريمه بل القياس هو ان يثبت للمسكوت
عن حكمه مثل حكم المنطوق بحكمه لعلة جمعت بينهما وتكون العلة
معلومة مميزة مستدلا على كونها علة من دون ساير صفات الاصل
بالدليل وهذا مما لا يروى عن احد من الصحابة انه استعمله على وجه
من الوجوه فكيف يدعى مع ذلك التصريح منهم بالقياس فاما ادعاوهم
انهم صرحوا بالقياس وتعلقهم بما روي عن ابن عباس من قوله الا
يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا وما
روي من التشبيه بغصني شجرة وجدولي نهر فلا تعلق لهم بمثله
واول ما فيه انه لا يجب ان يعملوا في تثبيت العبادة بالقياس
على اخبار آحاد غير مقطوع بها لان اثبات القياس عندهم من الامور
المعلومة التي يوصل اليها بالادلة القاطعة ولا تغني في مثله الظنون
والذي رووه عن ابن عباس وغيره من اخبار الآحاد التي لا يقطع بها

فكيف يستدل بها ولو كان فيها دلالة على ما يثبت بالادلة الموجبة للعلم وليس لهم ان
يدعوا الاجماع على صحة هذه الاخبار وتلقي الامة لها بالقبول او يدعوا تواترها
وانتشارها وذلك انها وان ظهرت بين الفقهاء وذكرت في كتب اصحاب
الفرايض فلا شبهة في ان موردها مورد الاحاد وابتداء النقل فيها كان
خاصا ولا فرق بين مدعي تواترها وبين مدعي تواتر جميع اخبار الاحاد
التي ظهرت بين الفقهاء وكثر احتجاجهم بها في كتبهم ومناظراتهم وان كان
اصولها احادا فاما الاجماع والتلقي بالقبول فانه غير مسلم لانه لم يكن منهم
في هذه الاخبار من القبول الا ما كان منهم في خبر الوضوء من مس الذكر
وكقوله انما الاعمال بالنيات وما شاكل ذلك من اخبار الاحاد وقد
علمنا ان هذه الاخبار التي ذكرناها وما جرى مجراها ليس مما يجب به
الحجة ولا تثبت بمثله الاصول التي طريقها العلم فان قالوا خبر مس الذكر
والاعمال بالنيات ما قبلوه من حيث قطعوا على صحته وانما عملوا به لانهم
يعملون على اخبار الاحاد قلنا وهكذا خبر غصني الشجرة والخبر الاخر
ولن يجدوا بين الامرين فرقا وبعد فلو سلمنا قيام الحجة بما رووه
وان لم يكن كذلك لم يكن فيه دلالة على قولهم لان اكثر ما في الرواية
عن ابن عباس انه انكر على زيد انه لم يحكم للجد بحكم الاب الادنى
كما حكم في ابن الابن وليس في الرواية انه انكر ذلك عليه وجمع بين الامرين

بعلة قياسية اوجبت الجمع بينهما وظاهر نكيره يحتمل ان يكون لان ظاهر
من القول اوجب عنده اجراء الاب مجرى الجد كما ان ظاهر الخبر اوجب
اجراء ابن الابن مجرى ابن الصلب الا ترى انه يحسن من نافي
القياس العامل في مذاهبه كلها على النصوص ان يقول لمن خالفه في
حكم الملامسة اما ترى انك توجب انتقاض الطهر بالتقاء الختانين ولا
توجب انتقاضه بالقبلة وهو يذهب الى ان الجامع بينهما ظاهر
قوله او لامستم النساء فلا يمتنع ان يكون ابن عباس انما دعا زيدا الى
القول بالظاهر وقال اذا اجريت ابن الابن مجرى الابن الصلب
لوقوع اسم الولد عليه وانتظام قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
لهما فاجر ايضا الجد مجرى الاب الادنى لوقوع اسم الاب عليهما
وقد روي عن ابن عباس تصريحه في التعلق في ذلك بالقران على ان
ظاهر قول ابن عباس يشهد بمذاهبنا لانه نسب زيدا الى مفارقة
التقوى وخوفه بالله تعالى فلولا ان زيدا عنده كان في حكم العادل
عن النص لم يصح منه اطلاق ذلك القول لان من يعدل عن موجب
القياس على اختلاف مذاهب مثبتيه لا ينسبونه الى مفارقة التقوى
لان اكثرهم يقول انه مصيب ومن خطاه يقول انه معذور ولا
تبلغ به هذه الحال فاما ذكرهم غصني الشجرة وجدولي النهر فلا ينو

القول بالقياس وانما سلكوا ذلك تقريبا للمقول من الفهم وتنبيها عليه
من غير ان يجعلوه علة موجبة للحكم كما يفعل المعلم مع المتعلم من ضرب الامثال
وتقريب البعيد وازالة اللبس عن الامر المشتبه وكيف يصح ان يدعا
في ذلك انه على طريق المقايسة وقد علمنا ان القدر الذي اعتمدوه من
ذكر الغصن والجدول لا يصح ان يكون عند احد اصلا في الشريعة يقاس
عليها ويثبت الاحكام لها على ان الوجه في ذكر ذلك التوصل الى معرفة
اقرب الرجلين من المتوفى والصقهم به نسبا ثم رجعوا في توريثه الى
الدليل الموجب للاقرب الميراث وهذا كما تنازع رجلان في ميراث
ميت ويدعي كل واحد منهما انه اقرب اليه من الآخر فيصح لمن اراد
اعتبار امرهما ان يعد الابا بين الميت وبين كل واحد منهما ويحصيهم
ليعلم ان الاقرب هو من قل عدد الابا بينه وبين الميت وله ايضا
ان يوضح ذلك لمن التبس عليه بذكر الامثال والنظاير وان كان كل ذلك
مما لا يثبت به التوريث وانما يعرف به الاقرب وبالنصوص تثبت
المواريث واما الوجه الثالث من الكلام على هذه الطريقة فهو انا نقول
لهم لم زعمتم ان النكير لم يقع وقد روي عن كل واحد من الصحابة الذين
اضفتم اليهم القول بالقياس ذم القياس والتوبيخ فاعله والازراء عليه
فروي عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال لو كان الدين يوخذ قياسا

لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وهذا تصريح منه عليه السلام بانه
لا قياس في الدين وروي عنه صلوات الله عليه ايضا قوله من اراد ان يتقحم
جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه وهذا اللفظ ايضا يروى عن عمر والنقل
عنه عليه السلام مستفيض بانكار القياس في الشريعة اكثر من استفاضته
عن غيره هذا ما يرويه مخالفونا من اصحاب الحديث في هذا الباب ولنا
ما يرويه شيعة امير المؤمنين عليه السلام عنه وعن ابنائه عليهم السلام
من انكار القياس في الشريعة وتقريع مستعمله وتضليل متبعيه فان الشرح
لا ياتي عليه لكثرته وظهوره وانتشاره ومما رواه مخالفونا من اصحاب
الحديث في هذا الباب عن ابي بكر قوله اي سماء تظلني واي ارض تقلني
اذا قلت في كتاب الله برايي وعن عمر انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم
اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا
واضلوا وروي عنه انه قال اياكم والمكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة
وروى شريح قال كتب الي عمر بن الخطاب وهو يومئذ من قبله اقض
بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض بما في سنة رسول الله
فان جاءك ما ليس في سنة رسول الله فاقض بما اجمع اهل العلم عليه فان لم
تجد فلا عليك ان لا تقضي وروي عن عمر ايضا انه قال اجراكم على الجد
اجراكم على النار وعن عبد الله بن مسعود انه قال يذهب قراؤكم وصلحاؤكم

ويتخذ الناس رؤساجهالا يقيسون الامور برايهم وعنه انه قال اذا قلتم
في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما حلل الله وروى
عن عبد الله بن عباس ان الله تعالى قال لنبيه عليه السلام احكم بينهم
بما انزل الله ولم يقل بما رايت وروى عنه ايضا انه قال لو جعل لاحد
ان يحكم برايه لجعل ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله لقول الله تعالى
وان احكم بينهم بما انزل الله وروى عنه انه قال اياكم والمقاييس فانما عبدت
الشمس والقمر بالمقاييس وعن عبد الله بن عمر انه قال السنة ما سنه
رسول الله صلى الله عليه وآله لا تجعلوا الراى سنة للمسلمين وقال
مسروق لا اقيس شيا بشيء اخاف ان تزل قدمي بعد ثبوتها وكان ابن
سيرين يذم القياس ويقول اول من قاس ابليس وروى عنه ايضا
انه كان لا يكاد يقول برايه شيا وقال الشعبي لرجل لعلك من القايسين
وقال ان اخذتم بالقياس احللتم الحرام وحرمتم الحلال وكان ابو سلمه
بن عبد الرحمن لا يفتي برايه واذا كان القوم قد صرحوا بذم القياس
وانكاره وتوبيخ فاعله فاى نكير يتجاوز ما ذكرناه ورويناه عنهم ليس لهم
ان يتاولوا الالفاظ التى رويناها عنهم ويذكروا التاويل فيها
فيتعسفوا مثل ان يحملوها على انكار بعض القياس دون بعض او على
وجه دون وجه ليسلم لهم ما حكوه من قولهم بالراى والقياس لان

ذلك انما كان يسوغ لو كان ما استدلوا به على قولهم بالقياس غير محتمل للتاويل
وكان نصا صريحا في دلالته على ذلك فاما وقد بينا ان جميع ما تعلقوا به في
مسالة الحرام وغيرها من المسايل لا يدل على القياس ولا له ايضا ظاهر في
الدلالة عليه وسنبين بمشية الله تعالى مثل ذلك في تعلقهم بالراى واضافة
الاحكام اليه وانه لا ظاهر له في الدلالة على القياس فضلا عن ان يحتمل التاويل
ولا وجه لتاويلهم ما رويناه من الاخبار لا سيما وجميعها له ظاهر في نفى
القياس لا بد لهم من العدول عنه اذا صح تاويلهم فكيف يعدل عما له
ظاهر في الدلالة على امر لاجل ما لا ظاهر له ولو تساوى الامران في الظاهر
ايضا ولم يكن كذلك لم يكن لهم ان يحملوا اخبارنا على التاويلات التى
ذكروها ليسلم دلالة ما تعلقوا به على القياس ولا كانوا بذلك اولى منا
اذا تاولنا ما رووه وحملناه على ان القول فيه انما كان بالنصوص وادلتها
ليسلم دلالة ما رويناه على نفى القياس وما لا يزالون يتعلقون به في ذلك
من قولهم ان المنكرين لذلك هم المستعملون له فلا بد من حمل النكير على
ما يوافق ما ظهر عنهم من استعمال القياس تعللا منهم بالباطل وذلك انا
لا نعلم انهم يستعملون القياس ضرورة ولا من وجه لا يسوغ فيه التاويل
ولا يدخله الاحتمال وانما ادعى ذلك عليهم بتعلق يدعيه بما لا ظاهر له
ولا شهادة فيه على القول بالقياس واحسن احواله ان يكون محتملا

فكيف يصح ما ذكروه وهذه الجملة التى ذكرناها تسقط قولهم ان الذى
ذمّوه هو الذى يصدر عن الهوى او الذى يستعمل فى غير موضعه وانّ
امير المؤمنين عليه السلام انّما نفى ان يكون جميع الدين يؤخذ بالقياس وكذلك
ابوبكر انّما استكبر استعمال الرأى فى كتاب الله تعالى على وجه لا يسوغ فيه
الى غير هذا مما يقولونه ويفزعون اليه لانّ كلّ ذلك منهم عدول عن الظاهر
وتخصيص لاطلاقه وتأويل لا يجب المصير اليه الّا بعد القطع على صحة القياس
وانّ القوم قالوا به على وجه لا يحتمل التأويل فامّا قول بعضهم انّهم فعلوا
ذلك تشدّدا واحتياطا للدين حتى لا يعوّل الفقهاء على القياس ويعدلوا
عن تتبّع الكتاب والسنّة فظاهر البطلان وذلك انّ التشدّد لا يجوز
ان يبلغ الى انكار ما اوجبه الله تعالى او فسخ فيه ولا يقتضى ان يخرجوا الكلام
المخرج الموهم لانكار الحق ولو كان ذلك غرضهم لوجب ان يصرّحوا بذلك
العدول عن الكتاب والسنّة والاعراض عن تأمّلهما والتشاغل بغيرهما
من غير ان يطلقوا انكار القياس والرأى الذين هما عندكم اصلان من اصول
الدين تاليان للكتاب والسنّة والاجماع على انّه يمكن ان يقال لهم مع تسليم
ارتفاع النكير لم انكرتم ان يكون بعض الصحابة الذين حكيتم عنهم الاختلاف
فى مسألة الحرام وغيرها وهو من كان قوله منهم ابعد من ان يتناوله شىء
من ظواهر الكتاب والسنّة استعمل القياس وان يكون الباقون رجعوا

قياساً

فى مذاهبهم

فى مذاهبهم الى النصوص وادلّتها غير ان من ذهب الى القياس منهم لم يظهر
وجه قوله ولا علمت الجماعة انّه قاله قياسا ولو علموا بذلك لانكروه غير انّهم
لم يعلموا فاحسنوا الظنّ بالقايل وظنّوا انّه لم يقل الّا عن نصّ او طريق مخالف
للقياس وليس يجب ان يكون وجه قول كلّ واحد منهم على التفصيل معلوما
للجماعة ومتى ادّعوا ذلك طالبناهم بالدليل على صحّته فانّهم لا يجدونه
وانّهم متى قالوا فى هذه الاخبار التى رويناها فى انكارهم القياس انّها
اخبار آحاد لا توجب علما قلنا ولا اخبار فى اثبات القياس توجب
علما على ما تقدّم بيانه ومعارضة ما ليس بمعلوم بما ليس بمعلوم صحيحة
ولهذه الاخبار التى رويناها ظواهر فى نفى القياس وتصريح بذمّه
وليس للاخبار التى رووها ظاهر فى اثبات القياس ولا تصريح بانّهم
استعملوه ويمكن فى الطعن على طريقتهم هذه التى تكلّمنا عليها وجه
آخر صعب يلزمهم فيه انّ الصحابة قالت بالقياس او اكثرهم وانّ
النكير على من قال ذلك ارتفع وهو ان يقول لهم انّ ارتفاع النكير
عندنا وعند المحصّلين منكم والمحقّقين لا يدلّ فى كلّ موضع على الرضا
والتسليم وانّه انّما يدلّ على الرضا بشرط ان يعلم انّه لا وجه له الّا الرضا
ولا داع اليه سواه فامّا مع تجويز كونه للرضا وغيره فلا دلالة فيه وانّما
عدلنا عن هذا الوجه وذكره فى جملة الوجوه التى طعنّا بها على طريقتهم

لان الفقهاء يستوحشون من مثل هذا الجنس من الكلام لكونه طاعنا في اصولهم
اهم من القياس ولانه يحوج الى الكلام في الامامة فاقتصرنا على ما هو اوفق في الدين
ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا قد ادعيتم في معنى الراي ما لا يصح لان
الراي اذا اطلق افاد كلما كان متوصلا اليه بضرب من الاستدلال الذي
يصح فيه اعتراض الشبهات واختلاف اهل الاسلام ولا يختص ما قيل قياسا
دون ما قيل من جهة اعتبار الظواهر والاستدلال بها الا ترى انهم يقولون
فلان يرى العدل وفلان يرى القدر وفلان يرى الارجاء وفلان يرى
القطع على عذاب فساق اهل الصلوة وان كان كل ذلك متوصلا اليه بالادلة
الموجبة للعلم وكذلك يقولون ان اباحنيفة يرى الوضوء بالنبيذ وان
ذلك رأيه كما يقال انه مذهبه وان كان لا يرجع في ذلك الى قياس واجتهاد
ويقال ايضا ان القضاء بالشاهد واليمين راي مالك والشافعي وان كان
مرجعهما فيه الى الخبر وان الاقراء التي تعتبر في العدة على راي ابي حنيفة
الحيض وعلى راي الشافعي وغيره الاطهار وان كان رجوع كل واحد
منهما في ذلك الى ضرب من الاستدلال يخالف القياس فاذا كان معنى الراي
والمستفاد به المذهب والاعتقاد على ما ذكرناه لم يكن في اضافة الصحابة
اقوالها الى الراي دلالة على ما توهمه خصومنا من القول بالقياس لانهم
لم ينصوا على ان الراي الذي راوه هو الصادر عن القياس دون غيره

واذا لم ينصوا والقول يحتمل لما نفوه لم يكن للخصم فيه دلالة فان قالوا ان
كان القول في الراي على ما ذكرتم فلم لا يقال ان المسلمين يدينون بالتمسك بالصلوة
والصوم وما اشبه ذلك من الامور المعلومة بالنصوص قلنا انما لا يقال
ذلك لما بيناه من ان لفظ الراي يفيد في التعارف الامور المعلومة من
الطرق التي يصح ان تعرضها الشبهات ويختلف فيها اهل القبلة ولهذا
لا يضيفون الامور المعلومة ضرورة من واجبات العقول الى الراي
كقبح الظلم ووجوب الانصاف ولا يضيفون ايضا اليه العلم بدعاء
الرسول عليه السلام الامة الى صلوات خمس وصوم شهر بعينه وكذلك
ايضا لا يضيفون اليه سائر الامور المعلومة بالادلة التي لا يختلف المسلمون
فيها كوجوب التمسك بالصلوة والصوم والعلم بنبوة النبي صلى الله عليه
وآله وصدق دعواه وقد بينا انهم يطلقون الراي في القول بالعدل
والقدر وغير ذلك مما فارق ما ذكرناه فان قالوا انما صح ان يقول العدلي
فلان يرى القدر ويقول القدري فلان يرى العدل لان كل واحد
منهما ينسب صاحبه الى القول بغير علم وان اجتهد فنسبه الى القول
الذي هو بالراي الذي هو القياس قيل لهم هذا الاطلاق الذي
حكيناه ليس يختص بواحد دون آخر بل العدلي يقول في نفسه ومذهبه
يقول بقوله انه يرى العدل وكذلك قائل القدر والارجاء على ان العدلي

لايرى ان القدرى قايلا بالقدر الا عن تقليد او شبهة وليس يرى انه
قايل عن اجتهاد يقتضي غلبة الظن حتى يطلق عليه لفظ الراى المختص
عندهم بالمذاهب الحاصلة من طريق القياس فان قالوا كيف يصح ان
ينازعوا في اختصاص الراى بما ذكرناه ومعلوم ان القايل اذا قال هذا
مذهب اهل الراى وقال اهل الراى كذا وكذا لم يفهم عنه الا اهل القياس
دون غيرهم قيل لهم هذا تعارف حادث في اهل القياس لانه لما حدث
الاختلاف بين الامة في القياس فنفاه قوم واثبته قوم غلب على مثبته
الاضافة الى الراى ومعلوم ان هذا التعارف لم يكن في زمن الصحابة
فكيف يحمل خطابهم عليه على انه ليس يعنا احد من الصحابة قال نحن من
اهل الراى والمروى عنه قولهم راينا كذا او كان راى وراى فلان كذا
وليس يمتنع ان يكون في بعض تصرف اللفظة من التعارف ما ليس هو في
جميع تصرفها ويكون الاضافة الى الراى هي التي غلب فيها ما ذكروه وان
لم يغلب في قولهم رايت وكان كذا من راى وهذا مما لا يمكن دفعه فانه
لا شبهة على احد في ان قولهم فلان من اهل الراى لا يجري في الاختصاص
بالاضافة الى الاجتهاد والقياس مجرى قولهم راى فلان كذا وكان راى
فلان ان يقول بكذا وان الثاني لا تعارف فيه يخصصه وان كان في
الاول واذا صح ما ذكرناه لم يمتنع ان يقول امير المومنين عليه السلام كان

راى وراى عمر ان لا يبعن وراى الان ان يبعن اى مذهبي وما افتى به
وكذلك قول ابي بكر اقول فيها براى ما اعتقد واداني الاستدلال اليه
وكذلك قول عمر اقضي فيها براى فان قالوا ان كان الامر على ما قلتم فلم
قالوا ان كان صوابا فمن الله وان كان خطا فمني ومن الشيطان والنص
لا يكون فيها خطا قيل لهم قد يخطي المحتج بالكتاب والسنة والمستدل
بادلتهما بان يضع الاستدلال في غير موضعه مثل ان يوخر مقدما او
يقدم موخرا او يخص عاما او يعم خاصا او يتمسك بمنسوخ او يعمل على ما
هناك اولى منه فيكون الخطا منه او من الشيطان فالكتاب والسنة
وان لم يكن فيهما خطا فالمستدل بهما يخطي وقد يصيب على انا اذا تاملنا
المسايل التي قالوا فيها بما قالوا واضافوه الى رايهم وجدنا جميعها لها
مخرج في ادلة النصوص والمذاهب اليها تتعلق بغير القياس فاما بيع
ام الولد فيمكن ان يقول من منع منه على ما روي عنه عليه السلام من قوله
ايما امراة ولدت من سيدها فهي معتقة وبما روي عنه عليه السلام في
مارية القبطية لما ولدت ابرهيم اعتقها ولدها ومن ذهب الى جواز
بيعها امكنه التعلق باشياء منها ان اصل الملك جواز التصرف والولادة
غير مزيلة للملك بدلالة ان لسيدها وطؤها بعد الولادة من غير ملك
ثان ولا عقد نكاح وذلك يقتضي بقاء السبب المبيح للوطي وهو

الملك ومنها انه لا خلاف في ان عتقها بعد الولادة جائز ولو كان الملك زايلا
ما جاز العتق ومنها قول الله تعالى واحل الله البيع ويتعلق بعمومه في كل بيع
الا ما اخرجه الدليل فلعل من اجاز البيع في الصدر الاول تعلق ببعض ما ذكرناه
ومن تامل احتجاج امير المؤمنين عليه السلام في بيع امهات الاولاد وجده مخالفا
لطريقة القياس لان المروي عنه عليه السلام انه قال يبيعهن كتاب الله بجواز
بيعها فاضاف جواز البيع الى الكتاب دون غيره فاما قول ابي بكر وقد سئل
عن الكلالة اقول فيها برأي فان كان حقا فمن الله وان كان خطأ فمني هي
ما عدا الوالد والولد فليس يجوز ان يكون الراي الذي ذكره هو القياس لان
السؤال وقع عن معنى اسم والاسماء لا مدخل للقياس فيها وانما يرجع الى
المواضعة وتوقيف اهل اللسان وكتاب الله تعالى يدل على معنى الكلالة لانه
تعالى قال يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة وما تولى الله تفسيره لم يدخله
الراي والذي هو الاجتهاد والقياس ويبين ذلك ايضا قول النبي صلى الله
عليه وآله لعمر وقد كرر السؤال عليه عن الكلالة يكفيك آية الصيف
وهذا يدل على ان الآية تفيد الحكم وكذلك ان تعلقوا بما روي عن عبد الله
بن مسعود وانه سئل عن امرأة مات عنها زوجها ولم يسم لها صداقا ولم يدخل
بها فردد السائل شهرا ثم قال اقول فيها برأي فان كان حقا فمن الله تعالى
وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان عليها العدة

ولها الميراث ولها مهر نسائها لا وكس ولا شطط فقال معقل بن يسار اشهد
ان رسول الله صلى الله عليه وآله قضى في بروع بنت واشق بما قضيت
فسر عبد الله وذلك ان لقول عبد الله ظاهرا في كتاب الله تعالى يمكن
ان يرجع اليه وهو عموم قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا لان عموم الآية يقتضي العدة
على كل زوجة توفي عنها زوجها ولم يخص من الجملة من لم يسم لها زوجها
صداقا ويمكن ان يكون اوجب الميراث لكل زوجة بقوله تعالى ولهن
الربع مما تركتم ولم يخص من لم يطاها زوجها ولم يسم لها صداقا وانما اوجب المهر
للمنكوحة بقوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن وآتوهن اجورهن بالمعروف
وذلك موجب لمهر المثل لان المسمى لا يتجاوز ولا تغير فيه واذا كان
لكل حكم افتى به وجه في الظاهر فما السبب في القطع على اضافته الى
القياس فان قيل فلم ردده شهرا ولم قال فان كان خطأ فمني وكيف يكون
في الحكم الماخوذ من ظاهر الكتاب خطأ قلنا يجوز ان يكون توقفه وترداده
للسائل لطلبه لما عساه يقتضي تخصيص الآيات التي ذكرناها والتماسا
لما لعله يعثر عليه مما يجب له ترك الظاهر ويمكن ايضا ان يكون لم يتعين
عليه فرض الفتيا لوجود غيره من علماء الصحابة فآثر طلب السلامة والاعراض
عن الجواب والفتيا ثم لما الحوا عليه اجاب فاما قوله فان كان خطأ

فمتى فقد تقدم الكلام على نظيره ويمكن ان يكون لانه جوز ان يكون هناك
ما هو اولى من الظاهر من دليل يخص او رواية يقتضيه من الرسول عليه السلام
في مثل ما سئل عنه يخالف قضيته او غير ذلك مما يكون العدول اليه اولى على
انهم يقولون كل مجتهد مصيب فيلزمهم السؤال عن قوله ان كان خطأ فمني
وكيف نسب نفسه الى الخطأ وهو مجتهد فلا بد له من الرجوع الى تجويزه
على نفسه التقصير في طلب خبر لو استقصى لظفر به وما جرى مجرى ذلك
ومتى تاملت جميع المسائل التي حكي عنهم اضافة القول فيها الى راي يجد
لها مخرجا في الظواهر وطرقا يخالف القياس فاما قولهم فلو كان رجوعهم
في ذلك الى طريق العلم لما صح منهم الرجوع من راي الى اخر ولا التوقف
فيه وتجويز كونه خطأ وصوابا فمن بعيد ما يقال وذلك ان الرجوع الى
المذاهب والعدول عنها لا يدل على القول بالقياس والظن لان ذلك قد
يصح فيما طريقه العلم والادلة الا ترى ان القائل بالاخبار قد يعدل عنه
الى القول بالعدل وكذلك قد يعدل عن القطع على عقاب الفساق من اهل
القبلة الى القول بالارجاء وساير مسائل الاصول ذلك ممكن فيها فليس
التنقل دالا على ما ظنوه واما التوقف فقد يجوز ان يكون طلبا للاستدلال
والتامل كما يتوقف الناظرون في كثير من مسائل الاصول التي يتوصل اليها
بالادلة المفضية الى العلم ويتثبتون تحرزا من الغلط واحتياطا في اصابة

الحق فاما تجويز كونه خطأ وصوابا فالوجه فيه ما ذكرناه في خبر ابن مسعود
وان ذلك يحسن ان يقال بحيث يكون التجويز لورود ما هو اولى من الظاهر
ثابتا لان الناظر ربما كان متهما نفسه في التقصير ومجوزا ان يكون في
السنة مخصص او معنى يقتضي العدول اليه لم يتم النظر في طلبه فاما
قوله ولان تمسكوا عن تخطئة المخالف والنكير عليه لان الادلة لا تتناقض
ولا تختلف فكيف يجوز ان يرجع كل واحد منهم في قوله الى دليل فقد
بينا انا لا نقول ان مع كل واحد دليلا على الحقيقة وانما قلنا يجوز ان
يكون كل واحد تعلق بطريقة من الظاهر وادلة النصوص اعتقدها
دليلا ولا شبهة في ان الادلة لا تتناقض الا انا نعتقد بالشبهة دليلا
لا يجب ذلك فيه فاما الامساك عن النكير والتخطئة فلم يمسكوا
عنهما والعلم بان بعضهم خطا بعضا يجري مجرى العلم بانهم اختلفوا وما
دافع احد الامرين الا كدافع الاخر ويدل على ما قلناه ما روي عن امير المؤمنين
عليه السلام وقد استفتاه عمر في امراة وجه اليها فالقت ما في بطنها وقد
افتاه كافة من حضره من الصحابة بان لا شيء عليه لانه مؤدب فقال عليه السلام
ان كان هذا جهد رايهم فقد اخطأوا وان كانوا قاربوك فقد غشوك
وهذا تصريح بالتخطئة والخبر الذي رويناه متقدما عنه عليه السلام
يشهد ايضا بذلك وهو قوله عليه السلام من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم

فليقل في الجد برايه وروى عن ابن عباس انه قال من شا باهلته ان الذي احصى
رمل عالج ما جعل في مال نصفين وثلثا وروى عنه انه قال من شا باهلته ان
الجد اب وقد رويت المباهلة ايضا عن ابن مسعود في قصة اخرى
وروى عن ابن عباس الخبر الذي تقدم من قوله الا يتقي الله زيد بن ثابت
وهذا ايضا صريح في التخطية وتخويف بالله تعالى في المقام على المذهب
والخبر الذي رويناه ايضا عن عمر انه قال اجراكم على الجد اجراكم على النار
واضح في هذا الباب وروى عن عايشة انها بعثت الى زيد بن ارقم
وقد اشترى ما باعه باقل مما باعه به قبل ان يقبض الثمن انك ان لم تتب
فقد بطل جهادك مع رسول الله وقيل لابن المسيب ان شريحا قضى في
مكاتب عليه دين ان الدين والكتابة بالحصص فقال اخطا شريح وقد
ورد بهذا المعنى من الاخبار ما لا يحصى فاما ما لا يزالون يتكرهونه
ويتعسفونه من تاويل هذه الاخبار مثل قولهم في قصة المجهضة بولدها
ان الخطا والغش انما اراد به ما هو الاولى في النصح والمذهب وان ابن عباس
دعا الى المباهلة لانه خطاه في اجتهاده فدعا من خطاه في ذلك لا في نفس
المذهب الى المباهلة وان ذكر جهنم والنار على سبيل التشدد والتحرز
وان ذلك تخويف لمن اقدم عليه من غير فكر ولا تحفظ وفي حديث
احباط الجهاد انه مشروط بان يكون ذكر الخبر المقتضي خلاف قوله

فكله عدول عن ظواهر الاخبار وحملها على ما لا يحتمله وذلك انما يسوغ
ان ساغ متى ثبت لنا تصويب القوم بعضهم لبعض في مذاهبهم
من وجه لا يحتمل التاويل فاما ولا شي يذكر في ذلك الا وهو محتمل للتصويب
ولغيره على ما ذكرناه وسنذكره فلا وجه للالتفات الى التاويلات
البعيدة المستكرهة فان قالوا نحن وان صوبنا المجتهدين فليس يمنع
من ان يكون في جملة المسايل ما الحق فيه في واحد ولا يسوغ في مثله
الاجتهاد فاكثر ما تقتضيه الاخبار التي رويتموها ان يكون الاجتهاد
غير سايغ في هذه المسايل بعينها وهذا لا يدل على ان ساير المسايل
كذلك قلنا لا فرق بين هذه المسايل التي روينا فيها الاخبار وبين
غيرها وليس لها صفة تباين بها ما عداها من مسايل الاجتهاد الا
ترون انه لا نص في شي منها يقطع العذر كما ان ذلك ليس في غيرها
من مسايل الاجتهاد واذا لم يتميز من غيرها لم يبق ما ادعيتموه واشترك
الكل في جواز الاجتهاد فيه او المنع منه فان قالوا ليس تخلو اقوالهم
في هذه المسايل التي اضافوها الى الراي واستدلالهم من ان يكونوا ذهبوا
اليها من طريق الادلة الموجبة للعلم او من جهة الاجتهاد والقياس ولو كان
الاول لوجب ان يكون الحق في احد الاقوال دون جميعها ولوجب ان يكون
ما عدا المذهب الواحد الذي هو الحق فيها باطلا ولو كان كذلك لوجب

ان يقطعوا الولاية قايلة وبره وامنه ولا يعظموا الامر بما انهم في امور كثيرة خرجوا الى المقاتلة
وحمل السلاح ورجعوا عن التعظيم والولاية لما لم يكن من باب الاجتهاد ولو كان
الكل واحداً الفعلوا في جميعه فعلاً واحداً ولو كان الامر ايضاً على خلاف
قولنا لم يحسن ان يولي بعضهم بعضاً مع علمهم بخلافهم عليه في مذهبه
كما ولى امير المؤمنين عليه السلام شريحاً مع علمه بخلافه له في كثير من الاحكام
وكما ولى ابو بكر زيداً وهو يخالفه في الجد ولولا اعتقاد المولى ان المولى
محق وان الذي يذهب اليه وان كان مخالفاً لمذهبه صواب لم يجز ذلك
ولا جاز ايضاً ان يسوغ له الفتيا ويحيل عليه بها وقد كانوا يفعلون
ذلك وكان يجب ايضاً ان ينقض بعضهم على بعض الاحكام التي يخالفهم
فيها لما تمكن من ذلك وان ينقض الواحد على نفسه ما حكم به في حال
ثم رجع الى ما يخالفه في اخرى لان كثيراً منهم قد قضى بقضايا مختلفة ولم
ينقض على نفسه ما تقدم فلولا ان الكل عندهم صواب لم يمتنع ذلك
وايضاً فقد اختلفوا فيما لو كان خطأ لكان كبيراً نحو اختلافهم في الدماء
والفروج والاموال فقضى بعضهم باراقة الدم واباحة المال والفرج فلو كان
فيهم من قد اخطأ لم يجز ان يكون خطاؤه الا كبيراً ويكون سبيله سبيل
من ابتدا اراقة دم محترم او اخذ مال الا بغير حق فاعطاه من لا يستحقه وفي ذلك
تفسيقه ووجوب البراءة منه وفي علمنا بفقد كل ذلك دلالة على انهم قالوا

اجتهاداً وان الجماعة مصيبون وهذه الطريقة هي عمدتهم في ان كل مجتهد في
احكام الشرع مصيب قيل لهم ما تنكرون ان يكون الخطأ الواقع ينقسم
الى ما يوجب البراءة وحمل السلاح واللعن وقطع الولاية والى ما لا يوجب
شيئاً من ذلك وان يكون اشتراك الفعلين في كونهما خطأ لا يقتضي اشتراكهما
فيما يستحق عليهما ويعامل به فاعلهما الا ترون ان الصغيرة تشارك
الكبيرة في القبح ولا يدل ذلك على تساويهما فيما يعامل به فاعلهما والزنا
والكفر مشتركان في القبح مع اختلافهما فيما يستحق عليهما لم يمتنع ان
يكون الحق في احد ما قاله القوم وما عداه خطأ ولا يجب مساواة ذلك
الخطأ لما يوجب من الخطأ التبرؤ واللعن وحمل السلاح والحرب ثم يقال
لهم اليس الصحابة قد اختلفت قبل العقد لابي بكر حتى قالت الانصار
منا امير ومنكم امير فاذا اعترفوا بذلك ولا بد من الاعتراف به قيل لهم
اوليس الذين دعوا الى ذلك مخطئين بمخالفتهم الخبر المأثور عن النبي
صلى الله عليه وآله من قوله الائمة من قريش فلا بد من الاعتراف بخطائهم
فيقال لهم افتقولون انهم كانوا فساقاً ضلالاً يستحقون اللعن والبراءة
والحرب فان قالوا نعم لزمهم تفسيق الانصار ولعنهم والبراءة منهم وهذا
قبيح مما يعيبونه على من يرمونه بالرفض فان قالوا انهم لم يصروا على ذلك
بل رجعوا الى الحق فلم يستحقوا تفسيقاً ولا براءة قيل لهم كلامنا عليهم

قبل التسليم وسماع الخبر وعلى ما قضيتم به يجب ان يكونوا في تلك الحال
فساقا يستحقون البراءة واللعن والعدول عن الولاية والتعظيم وهذا
مما لم يقله احد فيهم على ان فيهم من لم يرجع بعد سماع الخبر واقام على امره
فيجب ان يحكموا فيه بكل الذي ذكرناه فان قالوا ان الانصار لم يفسق
بما دعت اليه وان كان الحق في خلاف قولها ولا استحقت اللعن والبراءة
قيل لهم فما تنكرون ان يكون الحق في احد ما قالته الصحابة من المسائل
التي ذكرتموها دون ما عداه وان يكون من خالفه لا يستحق شيئا مما
ذكرتم ويسألون ايضا على هذا الوجه في جميع ما اختلفت فيه الصحابة
مما الحق فيه في واحد كاختلافهم في مانع الزكوة هل يستحق القتال
وغير ذلك من المسائل ويقال يجب اذا كان من فارق الحق في هذه
المسائل من الصحابة قد اخطأ ان يكون في تلك الحال فاسقا منقطع الولاية
ملعونا مستحقا للمحاربة ويسألون ايضا عن قضاء عمر في الحامل المعترفة
بالزنا الرجم حتى قال له امير المؤمنين عليه السلام ان كان لك عليها
سبيل فلا سبيل لك على ما في بطنها فيقال لهم اتقولون ان قضاءه بذلك
حق فان قالوا نعم غلطوا وخالفوا ما عليه الامة لان الكل يقول لا يجوز
رجمها وهي حامل وفي رجوع عمر الى قول امير المؤمنين عليه السلام وقوله
لولا علي لهلك عمر دلالة على تبينه الخطأ في قضيته ثم حينئذ يقال

لهم اتقولون اذا كان قد اخطأ انه مستحق اللعن والبراءة والتفسيق فلا بد
لهم من ان ينفوا ذلك عنه فيجعلوا الخطأ الواقع منه مما لا يقتضي تفسيقا ولا
براءة فيقال لهم في المجتهدين مثله فان قالوا ان الخطأ الذي لم يقم الدلالة
على انه فسق يجوز ان يكون صاحبه مستحقا لقطع الولاية واللعن والبراءة
اتقولون في الصحابة مثل ذلك قلنا هكذا يجب ان يقال وانما منعنا
من ايجابكم تفسيقهم والرجوع عن ولايتهم باختلافهم في مسائل الاجتهاد
واعلمناكم ان ذلك لا يجب في كل خطاء ومعصية وليس هذا مما يوحش فان
تجويز كل واحد عليهم ان يكونوا مستترين بكبيرة يجب لها قطع الولاية
ويستحق بها البراءة واللعن غير ان تجويز ذلك عليهم في حوادث الشرع
لا يوجب الاقدام على قطع ولايتهم واسقاط تعظيمهم كما ان تجويز الكباير
عليهم لا يوجب ذلك وانما يوجبه تيقن وقوع الكباير منهم وفيمن
يوافقنا في كون الحق في هذه المسايل واحدا من يقول انني آمن من كون
خطاهم في حوادث الشرع كبيرا من حيث الاجماع والطريقة الاولى
امر على النظر واعلم اننا انما اسقطنا بهذا الكلام الذي بيناه الزام
المخالفين لنا في خطأ الصحابة ان يكون موجبا للبراءة بذكر الكبير
والصغير الذي هو مذهبهم دون مذهبنا فكاننا قلنا لهم ما
الزمتمونا اياه لا يلزمنا على مذاهبكم في ان الصغاير تقع محبطة من غير

ان يستحق بها الذم وقطع الولاية واذا اردنا ان نحتج بما يستمر على اصولنا ومذاهبنا
فلا يجوز ان نستعين بما ليس هو من اصلنا والجواب الصحيح عن هذه المسالة
ان الحق في واحد من هذه المسايل المذكورة ومن كان عليه ومهتديا اليه من
جملة الصحابة كانوا اقل عددا واضعف قوة وبطشا ممن كان على خلافه
مما هو خطأ وانهم لم يظهروا النكير عليهم والبراءة منهم تقية وخوفا ونكولا
وضعفا فاما تعلقهم بولاية بعضهم بعضا مع المخالفة في المذهب وان ذلك
يدل على التصويب فليس على ذلك انه لم يول احد منهم والياً الا شرعا ولا
نبذا ولا عزيمة الا على ان يحكموا بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه
وآله وما اجمع عليه المسلمون ولا يتجاوز الحق في الحوادث ولا يتعداه واذا
قلده بهذا الشرط لم يمكن ان يقال انه سوغ له الحكم بخلاف مذهبه لانهم
لا يتمكنون من ان يقولوا انه نص له على شيء مما يخالفه فيه واباحه الحكم
فيه بخلاف رايه وجملة ما يقال انه ليس لاحد ان يقلد حاكما على انه يحكم
بمذهب مخصوص بل يقلده على ان يحكم بالكتاب والسنة والاجماع ولم
يول القوم احدا الا على هذا الشرط والصحيح ان امير المومنين عليه السلام
ما ولى شريحا الا تقية واستصلاحا وسياسة ولو ملك اختياره ما
ولاه فاما تعلقهم بتسويغ الفتيا واحالة بعضهم على بعض بها فغير
صحيح وذلك انهم يدعون في تسويغ الفتيا ما لا يعلمونه وكيف يسوغون

الفتيا على جهة التصويب لها ونحن نعلم ان بعضهم قد رد على بعض وخطاه
وخوفه بالله تعالى من المقام على امره وهذا غاية التكير وان ارادوا انهم
سوغوها من حيث لم ينقضوها ويبطلوا الاحكام المخالفة لهم فليس ذلك
بتسويغ وسنتكلم عليه بمشية الله وما نعرف ايضا احدا منهم ارشد في
الفتيا الى من يخالفه فيما يخالفه فيه ولا يقدرون على ان يعينوا احدا
فعل ذلك وانما كانوا يحيلون بالفتيا في الجملة على اهل العلم والقايلين
بالحق والتفصيل غير معلوم من الجملة فاما الزامهم لنا ان ينقض بعضهم على
على بعض حكمه والواحد على نفسه فيما حكم به ورجع عنه فغير واجب لان
اقرار الحكم وورود العبادة بالامساك عن نقضه لا يوجب كونه صوابا
الا ترى انا نقر اهل الذمة على بيوعهم الفاسدة ومناكحتهم الباطلة
اذا ادوا الجزية ونقتصر في انكاره على اظهار الخلاف مع انا لا نرى شيا
من ذلك صوابا فليس مجي العبادة باقرار حكم من الاحكام مع النهي عنه
مما يفسد او يستحيل وسبيل ذلك سبيل ابتداء العبادة به فكما يجوز
ورودها بهذا الحكم ابتداء جاز ورودها باقراره بعد وقوعه وان كان
خطأ على انه قد روي ان شريحا قضى في ابني عم احدهما اخ لام بمذهب
ابن مسعود فنقض امير المومنين عليه السلام حكمه وقال في اي كتاب
وجدت ذلك او في اي سنة وهذا يبطل دعوى من ادعى انا احدا منهم

لم ينقض على من خالفه على العموم والقول في نقض الواحد منهم على نفسه يجري
على الوجه الذي ذكرناه. فاما تعلقهم بان الخطا في الدما والفروج والاموال
لا يكون الا كبيرا فواضح البطلان لانا نقول لهم زعمتم ان ذلك لا يكون
الا كبيرا او لم اذا كان كبيرا في بعض المواضع وبعض الفاعلين وجب ان
يكون كذلك في كل حال ومن كل احد او لا ترون انه قد يشترك فاعلان
في اراقة دم غير مستحق ويكون فعل احدهما كفرا والاخر غير كفر واذا جاز
ذلك لم يمتنع ان يشترك فاعلان ايضا في اراقة دم يكون من احدهما كبيرا
ولا يكون من احدهما كذلك ثم يسئلون عما اختلفت فيه الصحابة وكان الحق
فيه من احد الاقوال مثل اختلافهم في مانع الزكاة وهل يستحقون القتال
واختلافهم في الامامة يوم السقيفة ويقال لهم يجب ان يكون خطاؤهم
كبيرا لانهم مخالفون للنصوص وما الحق فيه في واحد ويجب ان يكونوا
بمنزلة من ابتدا خلاف النصوص في غير ذلك وكل شي يعتذرون به في
عنه فقد بلوا بمثله على انهم يقولون ان قتلا وقع من موسى عليه السلام صغيرة
ولا يلزمهم ان يكون كل قتل صغيرة ولا اذا حكموا بكبر القتل منا ان يحكموا
بكبره من موسى عليه السلام. فاما ما تعلقوا به ثالثا من خبر معاذ فلا دلالة
لهم فيه وذلك انه خبر واحد وبمثله لا يثبت الاصول المعلومة المقطوع
على صحتها على ان الاصول المعلومة لو ثبتت باخبار الاحاد لم يجز ثبوتها

بمثل خبر معاذ لان رواته مجهولون وقيل رواه جماعة من اصحاب معاذ
ولم يذكروا على ان روايته وردت مختلفة فجاء في بعضها انه لما قال
اجتهد رايي قال عليه السلام له لا اكتب الي اكتب اليك وهذا يوجب ان
يكون الامر فيما لا عدة في الكتاب والسنة موقوفا على ما يكتب اليه لا على
اجتهاده. فان قالوا الدليل على صحة روايته تلقي الامة له عصرا بعد عصر
بالقبول ولان الصحابة اذا ثبت انهم عملوا بالقياس والاجتهاد فلا بد في
ذلك من نص ولا نص يدل ظاهره على ذلك الا خبر معاذ اقوى منه فيجب
من ذلك صحة الخبر. قلنا اما تلقي الامة له بالقبول فغير معلوم وقد بينا
ان قبول الامة لامثال هذه الاخبار كقبولهم لسائر الذكر وما جرى مجراه
مما لا يقطع به ولا يعلم صحته. فاما ادعاؤهم ثبوت عملهم بالقياس وانه يجب
ان يكون لهذا الخبر لانه لا نص غيره فبناء على ما لم يثبت وقد بينا بطلان
ما ظنوه دليلا على اجماعهم على ذلك ولو سلم لهم على ما فيه لجاز ان يكونوا
اجمعوا للبعض مما في الكتاب او لخبر اخر على انهم قد اعتمدوا في تصحيح الخبر
على ما اذا صح لم يحتج الى الخبر ولم يكن دلالة على المسالة لانا اذا علمنا اجماعهم
على القول بالقياس والاجتهاد فاي فقر بنا الى تامل خبر معاذ وكيف نستدل
به على ما قد علمناه بغيره. فان قالوا نعلم باجماعهم صحة الخبر ثم يصير الخبر
دليلا كما ان اجماعهم دليل ويكون المستدل مخيرا في الاستدلال قلنا

ليس يعلم باجماعهم صحة الخبر الا بعد ان يعلم انهم اجمعوا على القياس والاجتهاد
وعلنا بذلك يخرج الخبر من ان يكون دلالة وانما كان يمكن ما ذكروه لو جاز ان
يعلم اجماعهم على صحة الخبر من غير ان نعلم اجماعهم على القول بالقياس وذلك لا يصح
ثم اذا تجاوزنا عن ذلك ولم نتعرض الكلام في اصل الخبر لم يكن فيه دلالة لانه
قال اجتهد رأي ولم يقل فماذا او لا ينكر ان يكون معناه اي اجتهد رأي حتى
اجد حكم الله تعالى في الحادثة من الكتاب والسنة اذا كان في احكام الله فيهما ما لا
يتوصل اليه الا بالاجتهاد ولا يوجد في ظواهر النصوص فادعاؤهم ان الحاق
الفروع بالاصول في الحكم لعلة يستخرجها القياس هو الاجتهاد الذي عناه في
الخبر مما لا دليل عليه ولا سبيل الى تصحيحه فان قالوا اما وجد في دليل النص من
كتاب او سنة فهو موجود فيهما وقوله فان لم تجد يجب ان يحمل على عمومه
وعلى انه لم تجد على كل وجه واذا حمل على ذلك فليس بعده الا الرجوع الى
القياس الذي نقوله قلنا ليس يجب حمل الكلام على عمومه عندنا وقد بينا
في الكلام في الوعيد وفي غيره انه ليس في سائر الفاظ اللغة ما له ظاهر يقتضي
العموم ومتى حمل على الخصوص كان مجازا وبعد فانهم لا يقولون بذلك
لان القياس والاجتهاد عندهم من المفهوم بالكتاب والسنة ومما يدلان
عليه فكيف يصح حمل قوله فان لم تجد على العموم وهذا يقتضي انهم قائلون
هذا النفي بالخصوص فكيف عابوه علينا وبعد فان جاز اثبات القياس

بمثل خبر معاذ فان من نفاه يروي ما هو اقوى منه واوضح لفظا وذلك ما
روي عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله ستفترق امتي على بضع وسبعين
فرقة اعظمهم فتنة على امتي قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال
ويحللون الحرام والروايات التي يرويها مخالفونا في هذا كثيرة ومن تتبعها
وجدها فاما ما يرويه الامامية فمما لا يحصى كثرة فاما خبر ابن مسعود الذي
ذكروه فالكلام عليه كالكلام على خبر معاذ بعينه فاما كتاب عمر الى ابي موسى
الاشعري وقوله اعرف الاشباه والنظاير وقس الامور برأيك فاضعف في
باب الرواية من خبر معاذ وابعد من ان يتعلق به في هذا الباب على انه اذا سلم
لم يكن فيه دلالة وذلك ان القياس الذي دعاه اليه هو الحاق الشيء بشبهه
ولهذا قال اعرف الاشباه والنظاير والمشابهة الموجبة للقياس وحمل الشيء
على نظيره انما هي المشاركة في امر مخصوص به تعلق الحكم ومن عرف ذلك وحصله
وجب عليه الجمع بين الاصل والفرع اذا تعبد بالقياس وحمل الفروع على
الاصول وهذا المقدار لا ينازعون فيه ولكن لا سبيل الى معرفته ولو امكن
فيه ما يدعونه من الظن لم يكن في الخبر ايضا دلالة لهم لانه ليس فيه الا ان يقاس
الفرع على الاصل اذا شاركه في معنى يغلب على الظن انه علة الحكم وللمخالف
ان يقول لهم ان الارز ليس بمشابه للبر ولا النبيذ التمري بمشابه للخمر
ولا بينهما شبه يوجب التساوي في الحكم فالخبر انما يتناول المساواة بين

المشتبهين ولا اشتباه ههنا فان قالوا ههنا اشتباه مظنون قلنا اليس في
الخبر اعمل على ما تظنه مشتبها بل قال اعرف الاشباه والنظاير وذلك يقتضي
حصول العلم بالاشتباه لان المعرفة هي العلم غيران الامر الذي يقع فيه التشابه
في الحكم غير مذكور في الخبر فان جاز لهم ان يقولوا انه عنا المشابهة في المعاني التي
يدعيها القايسون كالكيل في البر والشدة في الخمر جاز لخصومهم ان يدعوا انه
اراد المشابهة في اطلاق الاسم واشتمال اللفظ ويكون ذلك دعا منه الى القول
بحمل اللفظ على كل ما تحته من المسميات لتساويها في تناول اللفظة كانه
تعالى اذا قال والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وعلم ان كل سارق يقع
هذا الاسم عليه ويشارك ساير السراق في تناول اللفظ وجب التسوية بين
الجميع في الحكم الآن يقوم دلالة فاما ما تعلقوا به رابعا من الآية فالكلام
عليه ان يقول لهم ما تنكرون ان تكون لفظة الاعتبار لا يستفاد منه الحكم بالقياس
وانما يستفاد به الاتعاظ والتدبر والتفكر وذلك هو المفهوم من ظاهره والمطلق
لانه لا يقال لمن يستعمل القياس العقلي انه معتبر كما يقال فيمن يتفكر في معاده
ويتدبر امر منقلبه ويتعظ بذلك انه معتبر وكثير الاعتبار وقد يتقدم بعض
الناس في العلوم واثبات الاحكام من طرق القياس ويقل تفكره في معاده
وتدبره فيقال انه غير معتبر او هو قليل الاعتبار وقد يستوي في المعرفة بحال الشي
واثبات حكمه نفسان فيوصف احدهما بالاعتبار دون الآخر على المعنى

والسكر

الذي ذكرناه ولهذا يقولون عند الامر العظيم ان في هذا لعبرة وقال الله تعالى
وان لكم في الانعام لعبرة وما روي عن ابن عباس خبر واحد لا تثبت بمثله
اللغة ثم لو صح لكان محمولا على المجاز بشهادة الاستعمال الذي ذكرناه على
انا لو سلمنا جواز استعمال الاعتبار لم يكن في الآية دلالة الا على ما ذكر فيها
من امر الكفار وظنهم ان حصونهم تمنعهم من الله تعالى ووقوع ما وقع بهم
فكانه قال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وليس يليق هذا الموضع بالقياس
في الاحكام الشرعية لانه تعالى لو صرح عقيب ما ذكره من حال الكفار بان
قال فقيسوا في الاحكام الشرعية واجتهدوا لكان الكلام لغوا لا فايدة فيه ولا
يليق بعضه ببعض فثبت انه اراد الاتعاظ والتفكر على انه يمكن ان
يقال لهم على تسليم تناول اللفظة للقياس باطلاقها ما تنكرون انا نستعمل
موجب الآية بان نقيس الفروع على الاصول في اننا لا نثبت لها الاحكام الا
بالنصوص لان هذا ايضا قياس فقد ساويناكم في التعلق بالآية فمن اين لكم
ان القياس الذي تناولته الآية هو ما تذكرونه دون ما ذكرناه وكلاهما قياس
على الحقيقة وليس يمكنهم ان يقولوا نجمع بين الامرين لانهما يتنافيان
والجمع بينهما لا يصح ولا لهم ايضا ان يقولوا قولنا ارجح من حيث كان فيه
اثبات الاحكام وقولكم فيه نفي لها وذلك لان الترجيح بما ذكروه انما يصح متى
ثبتت كلا وجهي القياس فيصح الترجيح والتقوية ويقال لهم في تعلقهم بهذه

الآية على الوجه الثاني اذا كان تعالى قد نبه على ما زعمتم بالآية على ان المشاركة في السبب
والعلة تقتضي المشاركة في الحكم فيجب ان يكون كل من فعل مثل فعل الذين اخبر
تعالى عنهم في الآية ان يحل به مثل ما حل بهم فان قالوا كذلك هو اريناهم
بطلان قولهم ضرورة لوجودنا من يشارك المذكورين في المخالفة والمعصية
وان لم يصبه ما اصابهم فاما ما تعلقوا به خامسًا فالجواب عنه ان يقال لهم
في الحوادث الشرعية حكم لكنه ما كان في العقل او فيها حكم ولم يكلف معرفته
او لا حكم فيها جملة فكل ذلك جائز لا مانع منه فاما تعلقهم بهذه الطريقة
على الوجه الثاني الذي ذكروه واعتقدوا انهم قد تحرزوا به من المطاعن
التي تدخل عليهم في الوجه الاول فيجري في الضعف مجرى الاول وذلك انه
مبني على انه لا نص يدل بظاهره ولا دليله على احكام الحوادث فيجب لذلك
الرجوع الى القياس فيها ودون ما ظنوه خرط القتاد لانا قد بينا ان جميع
ما اختلفت فيه الصحابة من الاحكام له وجه في النصوص وان ما لا يقف
على وجهه بعينه يمكن ان يكون له وجوه ان القطع على انتفاء مثل ذلك
لا يمكن بما يستغنى عن اعادته على ان اكثر ما في هذا ان يكون جميع الحوادث
التي علمنا طلبهم فيها الاحكام من جهة الشرع لا يدخل حكم العقل فيها وانه
لا بد فيها من حكم شرعي ثم نقول انهم ما رجعوا فيما طلبوه من جهة
الشرع الا الى النصوص وعلى من ادعى خلاف ذلك الحجة فمن اين لهم

ان جميع ما تجدد الى يوم القيامة هذا حكمه وانه لا بد من ان يكون المرجع فيه
الى الشرع ولا يجوز ان يحكم فيه بحكم العقل ولم اذا كانت الحوادث التي ابتليت
بها الصحابة لها مخرج في الشريعة وجب ذلك في كل حادثة وهل هذا الا
وتحكم على انه قد روي عن بعضهم ما يقتضي انه رجع الى حكم العقل في مسألة
الحرام وهو مسروق لانه جعل مسألة الحرام بمنزلة تحريم قصعة من ثريد
مما يعلم بالعقل اباحته ويقال لهم فيما تعلقوا به سادسًا من الاجتهاد
في القبلة ان ذلك ان دل فانما يدل على جواز التعبد بالاجتهاد في الشرعيات
فاما ان يعتمد في اثبات العبادة به فواضح البطلان لان معتمد ذلك لا بد
له من ان يقيس ساير حوادث الفروع في جواز استعمال الاجتهاد فيها على
القبلة وذلك منه قياس والكلام انما هو في اثبات القياس وهل وردت
العبادة به ام لا فكيف يستسلف صحته ولمن نفى القياس ان يقول الذي
يجب ان اثبت الحكم في القبلة بالاجتهاد لورود النص واقف عنده
ولا اتجاوزه وهذا بمنزلة ان ترد العبادة بايجاب صلاة فيقيس قايس
عليها وجوب اخرى فكما انه ممنوع من ذلك الا ان يتعبد بالقياس فكذلك
من قاس على القبلة غيرها ممنوع من قياسه ولما يثبت ورود العبادة
بالقياس على ان الحكم عند الغيبة ثابت بالنص في الجملة لان المكلف قد
الزم ان يصلي الى جهة ما كان الحكم الشرعي ثابتا في الجملة ولم يكتف المكلف

فى امكان الفعل بالجملة وجب ان يجتهد حتى يمكنه الفعل الواجب عليه فى الجملة
فالاجتهاد منه ليس يتوصل به الى اثبات الحكم الشرعى وانما يصل به الى
تميز الحكم المجمل الذى ورد به النص وتفصيله ونظير ذلك انه يرد النص
فى الارزات فيه ضربا من ضروب الربا ويكون هناك طريق الى الاجتهاد فى
اثباته فيتوصل المكلف الى تميز ذلك الربا وتفصيله لاجل النص المجمل
وهذا مما لم يثبت لهم على انه يقال للمتعلق بهذه الطريقة اليس انما اجتهدت
عند الغيبة فى القبلة لما ثبت بالنص حكم لا سبيل لك الى معرفته الا
بالاجتهاد فاذا اعرفت بذلك قيل له فتثبت فى الفرع انه لا بد فيه من حكم
لا يمكن معرفته الا بالاجتهاد حتى يتساوى الامران ولا سبيل لك الى ذلك
وقد علمت ان فى نفاة القياس من يقول ان حكم الفرع معلوم عقلا ومنهم
من يقول انه معلوم بالنصوص اما بظواهرها او بادلتها وبعد فليس تشبث
القياس بان يتعلق بالقبلة فى اثبات الحكم للفرع قياسا على الاصل باولى
من نافى القياس اذا تعلق بها فى حمل الفرع على الاصل فى انه لا يثبت له حكم
الا بالنص ومتى قيل لهما جمع بين الامرين امتنع لتنافيهما ومتى قيل له
الاثبات ارجح وادخل فى الفايدة قال هذا انما يصح فيما قد ثبت وصح
لا فيما الكلام فيه واقع وهذه الجملة التى ذكرناها فى الكلام على من تعلق
بالقبلة سطل ايضا ما حكينا انهم ربما تعلقوا به من جزاء الصيد والنفقات

وارش الجنايات الى ساير ما يجرى هذا المجرى لان كل ذلك انما يدل
على جواز التعبد بالاجتهاد والقياس ولا يصح اعتماده فى اثباته على انه
لا شى من ذلك الا والمرجع فى تميزه الى عادة معروفة وطريقة معلومة
اما على الجملة او على التفصيل وليس هو من القياس الذى ينكر فى الشريعة
بسبيل فالجمع بين الامرين باطل فاما تعلقهم بخبر الخثعمية وخبر
قبلة الصايم والذى ولد له غلام اسود فكل ذلك وامثاله لا متعلق به
لانه اولا مما ورد من طريق الآحاد وممن يجوز ان يكون كاذبا وكل اصل
قطع عليه وتعبد فيه بالعلم اليقين دون الظن فان الرجوع فى اثباته الى
اخبار الآحاد غير صحيح والقياس عندهم اصل معلوم ومقطوع على صحته
فكيف تثبت بمثل هذه الاخبار على ان تنبيهه عليه السلام على علة الحكم
لا تزيد فى القوة على ان ينص تصريحا عليها ولو نص عليها لم يجب القياس
بهذا القدر دون ان يدل على العبادة به بغير ذلك على انه عليه السلام
بتنبيهه قد اغنى عن القياس فكيف يجعل ذلك دليلا على القياس ولانه
ايضا مع التنبيه على العلة قد اثبت الحكم فى الاصل والفرع معا وما هذه
حاله لا مدخل للقياس فيه على انه عليه السلام اخبر ان الحج يجرى مجرى
الدين فى وجوب القضاء وكذلك ما نبه عليه فى باب القبلة والمولود
الاسود ولم يذكر لاى سبب جرى مجراه وما العلة فيه وهل ظاهر نص اوجب

مجملا

ذلك او طريقة قياسية واذا كان الامر مجملًا لم يجز القطع على احد الوجهين

بغير دليل على ان اسم الدين يقع على الحج لوقوعه على المال واذا كان كذلك

دخل في قوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين ه ه

باب الكلام في الاجتهاد وما يتعلق به

اعلم ان الاجتهاد وان كان عبارة عن اثبات الاحكام الشرعية بغير النصوص

وادلتها بل بطريقة الامارات والظنون وادخل في جملة ذلك القياس

الذي هو حمل الفروع على الاصول بعلة مميزة كما ادخل في جملته ما لا امارة

له متعينة كالاجتهاد في القبلة وقيم المتلفات فقد بينا ان القياس

الذي هو حمل الفروع على الاصول بعلة مميزة وقد كان من الجايز في العقل

ان يتعبد الله تعالى به لكنه ما تعبد ودللنا على ذلك وبسطنا الكلام فيه

فاما الاجتهاد الذي لا يتميز الامارات فيه وطريقة غلبة الظن كالقبلة

وما شاكلها فعندنا ان الله تعالى قد تعبد بذلك زايدًا على جوازه في العقل

لانه تعالى قد تعبد بالاجتهاد في القبلة وعمل كل مكلف بما يودية اجتهاده

اليه وتعبد ايضًا في اروش الجنايات وقيم المتلفات وجزاء الصيد بمثل

ذلك وكل مجتهد فيما جرى هذا المجرى مصيب الا ترى ان من اداه اجتهاده

الى امارة ظهرت له ان القبلة في جهة من جهات لزمته الصلوة الى تلك

الجهة بعينها واذا ادى غيره اجتهاده الى ان القبلة في غيرها لزمته الصلوة

الى ما غلب في ظنه انه جهة القبلة وكل منهما مصيب وان اختلف التكليف

وقد بينا بطلان قول من ادعى ان الصحابة صوب بعضهم بعضًا في مسايل القياس

ولا شبهة في ان العبادة بالمذاهب المختلفة انما يجوز فيما طريقه العمل دون العلم

وان الاصول المبنية على العلم نحو التوحيد والعدل والنبوات لا يجوز ان يكون

جسمًا وغير جسم ويرى ولا يرى على وجهين مختلفين وباضافته الى مكلفين

متغايرين وقد يجوز ان يكون الشيء الواحد حرامًا على زيد وحلالًا على عمرو

وكما يجوز ان يكون حلالًا لشخص في وقت وحرامًا عليه في آخر وحلالًا على

وجه وحرامًا على آخر فمن جمع بين اصول الدين وفروع الشرع في هذا

الباب فقد ابعد وضل عن الصواب فان قيل انجوزون من طريق

العقل ان يتعبد النبي صلى الله عليه وآله بالاجتهاد في بعض مسايل الشرع

قلنا العقل لا يمنع من ذلك اذا تعلقت به مصلحة فان قيل تجوزون

ان يكون في احكامه عليه السلام ما طريقه الاجتهاد قلنا الصحيح في المنع

من ذلك هو انا قد دللنا على ان القياس وحمل الفروع على الاصول

في الشريعة مما لم يتعبد به وكل من قال بان الامة لم تتعبد بذلك يقطع على ان

النبي صلى الله عليه وآله ما تعبد بمثله فالقول بانه عليه السلام تعبد به

دوننا خروج عن الاجماع وقد ادعى ابو علي الجبائي اجماع الامة على انه عليه السلام

ما تعبد بذلك فاما من يمنع من عبادته عليه السلام بذلك من جهة تحريم

مخالفته على كل حال وانه لو كان مبنيا على ما هو منقول من جهة الاجتهاد ما حرمت
المخالفة على كل وجه فليس بشيء معتمد وذلك ان لمن جاز الاجتهاد عليه
ان ينفصل من ذلك بان يقول ليس يمنع ان يحرم مخالفته على كل حال وان كان
في اقواله ما هو عن اجتهاد كما ان الامة اذا اجمعت على قول من الاقوال من طريق
الاجتهاد حرم خلافها من حيث اجمعت وان كان اصل قولها اجتهادا واذا كان
اجتهاده كالمنفصل من اتباعنا له جاز ان يلزمنا اتباعه وان كان قوله عن طريق
غالب الظن

فصل في صفة المفتي والمستفتي

اعلم ان في الناس من منع من الاستفتا وزعم ان العامي يجب ان يكون عالما باحكام
فروع الحوادث وانما يفزع المستفتي الى المفتي لينبهه على طريقة الاستدلال
ويعتمد على ان تجويز المستفتي على المفتي الخطا يمنع من قبول قوله لانه لا يامن
ان يكون مقدما على قبيح وربما قالوا لو جاز ان يقلده في الفروع جاز مثل ذلك
في الاصول واقوى من ذلك ان يقولوا قد علمنا ان العامي لا يجوز ان يقلد في
اصول الدين كالتوحيد والعدل والنبوة بل لا بد من ان يكون بذلك عالما ومن يتمكن
من العلم بهذه الاصول على كثرة الشبهات فيها لا بد من ان يكون متمكنا من العلم
باحكام الحوادث واذا تمكن من العلم بذلك لم يحسن له التقليد والذي يدل على حسن
تقليد العامي للمفتي انه لا خلاف بين الامة قديما وحديثا في وجوب رجوع العامي
الى المفتي وانه يلزمه قبول قوله لانه غير متمكن من العلم باحكام الحوادث ومن

خالف في ذلك كان خارقا للاجماع وليس يمكن المخالف في ذلك دفع الاجماع
على الرجوع الى الفتوى والارشاد اليها والاقرار عليها وانما يتناول هذا
الرجوع بما هو بعيد فيقول هو رجوع للتنبيه على النظر والاستدلال
وهذا التاويل معلوم ضرورة خلافه لان العامي لا يستفتي على وجه طلب
التنبيه على النظر بل ليلتزم ولا فرق بين من ادعى ذلك في المفتي وبين
من ادعى مثله في الحاكم وذهب الى ان الحاكم لا يلزم الحكم حتى يتبين المحكوم
عليه صحته وطريقة العلم به واما تجويزه على المفتي الخطا فغير مانع من جواز
قبول قوله كما نقول له كلنا في الشاهدين ومن جرى مجراهما وقيام الحجة
باستفتا ابويه من ان يقدم على قبيح واما حمل الاصول على الفروع في جواز
التقليد فغير صحيح لان تقليد المستفتي للمفتي انما جاز لان له طريقا
الى العلم بحسن ذلك ووجوبه وانما يكون له اليه طريق لعلمه بالاصول
ولو لم يكن بها عالما لما جاز ان يعلم حسن هذا التقليد والتقليد في الاصول
غير مستند الى طريقة علم تقدمت ومن بها من الاقدام على القبيح كما
استند التقليد في الفروع الى ذلك فاما قولهم اذا امكن ان يعلم الاصول
وهي اغمض فلا بد من ان يكون متمكنا من العلم باحكام الفروع فغلط لان
العلم بالاصول من التوحيد والعدل وما يحتج بهما يمكن ان يعلم على جهة
الجملة من اخصر الوجوه واقربها وانما طول المتكلمون في ذلك طلبا للتفريع

والتدقيق والا فالعلم على سبيل الجملة قريب جدا وانما يحتاج الى الفكر الطويل
عند دخول الشبه القادحة والعامي اذا اعترضت له شبهة لا يعلم قدحها
فيما هو معتقد له وعلم به الا وهو متمكن من حلها ومعرفة ما يبطلها وان كان
غير متمكن من ذلك لنقص فطنته فهو ايضا لا يعلم قدح الشبهة فيما
اعتقده فلا يؤثر في حاله وحوادث الشرع التي لا تنحصر ولا تنضبط لا
يكفي فيها العلم بالجملة ولا بد في كل مسألة منها من علم يخصها فالعامي لا يجوز
ان يتمكن من العلم بتفصيل احكام كل الحوادث التي حدثت وتحدث من حيث
يمكن من العلم بالاصول على طريق الجملة وقد فرقنا بين هاتين المسألتين
في مواضع من كتبنا وهذا قدر كاف هاهنا واذا تقرر حسن الفتيا والاستفتا
فالذي يجب ان يكون عليه المفتي هو ان يعلم الاصول كلها على سبيل التفصيل
ويهتدي الى حل كل شبهة تعترض في شيء منها ويكون ايضا عالما بطريقة
استخراج الاحكام من الكتاب والسنة وعارفا من اللغة والعربية بما
يحتاج اليه في مثل ذلك حتى يكون متمكنا من ان يفتي في كل مسألة او
حادثة تعرض او اكثر ذلك ويكون مع هذه العلوم ورعا دينا صينا عدلا
متنزها حتى يحسن تقليده والسكون الى نصيحته وامانته وليس القياس
عندنا في الشريعة مما تعبدنا به فنشترط ان يكون عالما بذلك وبوجوه الاجتهادات
كما شرط اصحاب القياس في المفتي علمه بذلك فاذا سئل عن مسألة اجاب عنها

ان كان عالما بالجواب وان لم يكن عنده علم لا يحل له ان يغش المستفتي بل يصدقه
عن حاله وانه لا علم له بها حتى يرجع الى غيره فيها وللعامي طريق الى معرفة
صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة
حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة ايضا والديانة
وليس يطعن على هذه الجملة قول من يبطل الفتوى بان يقول كيف يعلم
عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصياغة
في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصياغة وكذلك العلم بالنحو
واللغة وفنون الاداب ولا شبهة في ان هذه الصفات اذا كانت ليست
عند المستفتي الا لعالم واحد في البلد لزمه استفتاؤه تعيينا وان كانت
لجماعة هم فيها متساوون كان مخيرا وان كان بعضهم عنده اعلم من بعض
او اورع وادين فقد اختلفوا فمنهم من جعله مخيرا ومنهم من اوجب ان
يستفتي المقدم في العلم والدين وهو اولى لان الثقة هاهنا اقرب
واوكد والاصول كلها بذلك شاهدة وكما يجب على المفتي ان يفتي بما
يقطع عليه بعينه وان يتوقف عما لا يعلمه كذلك يجب عليه ان تساوى
عنده امران ان يفتي بالتخيير بينهما وقد منع قوم من غير بصيرة من
اعتدال الاحكام عند العالم وقالوا لا بد من مزية وترجيح وليس الامر
على ما ظنوه لانه لا مانع من تساوي حكمين عند العالم حتى لا يكون لاحدهما

على الآخر مزية وفي العقول شواهد لذلك لا تحصى لأن من طولب برد وديعة
عنده هو مخير في دفعها الى أي بدرتين شاء والفعلان واجبان عليه على التخيير ولا مزية
لأحدهما على صاحبه وقد خير الله تعالى في كفارة اليمين بين ثلاث كل واحدة
منهن واجبة على التخيير من غير مزية لأحدها على الأخرى ولا ترجيح ولا
مانع من أن تنزل حادثة لا توجد في أدلة الكتاب والسنة المقطوع بها و
اجماع أهل الحق فيها حكم فيكون العقل مستويا فيها بين أمرين لا مزية لأحدهما
على الآخر فيجبا على جهة التخيير وهذا كما أنه جائز متصور في مسائل الاجتهاد
فهو أيضا جائز متصور فيما يثبت من الأحكام بالأدلة القاطعة على نحو المثال
الذي ذكرناه ومن أمثلته أن يختلف أهل الحق في حكم حادثة تنزل على وجهين
وعند التأمل والبحث لا يوجد في الأدلة ما يرجح أحد الوجهين على صاحبه
فيكون العالم مخيرا بينهما في نفسه وفيما يفتي به غيره فإن قال فكيف قولكم
في العامي إذا أفتاه بعض علمائكم بأن الطلاق الثلاث يقع منه واحدة
وأفتاه عالم آخر بأنه لا يقع منه شيء أو أفتاه أحدهما بالعمل في الشهور
على رؤية الأهلة وأفتاه الآخر بالعدد قلنا الأولى أن يكون هذا
المستفتي مخيرا بين الأمرين لأنه لا طريق له إلى العلم بالحق منهما وليس
تجويزه أن يكون أحد المذهبين خطأ والآخر صوابا يقتضي قبح القبول
من المفتي لأنه غير ممتنع أن يكون ذلك خطأ من المفتي وصوابا من المستفتي

لأن المفتي له طريق إلى العلم بصفة الفعل في حسن أو قبح والمستفتي لا يتمكن
من ذلك وليس تجويز المستفتي أن يكون المفتي مخطئا فيما أفتاه به لدخول
شبهة عليه بأكثر من تجويزه أن يفتيه بالخطأ متعمدا فإذا كان تجويزه لذلك
لا يمنع من وجوب قبوله منه فكذلك الأول

باب الكلام في الحظر والإباحة

اعلم أن حد المباح يتضمن اثباتا ونفيا وتعلقا
بالغير فالاثبات هو حسنه والنفي هو لا مدح فيه ولا ذم ولا ضرر والتعلق
هو أن يعلم المكلف أو يدل على ذلك من حاله فبمجموع ما ذكرناه ينفصل
من وجوه الأفعال الباقية لأنه بكونه حسنا ينفصل من القبيح ومما ليس
بحسن ولا قبيح وبكونه لا ضرر فيه ولا مدح ولا ذم ينفصل من الندب
والواجب وبالتعلق ينفصل من الحسن الذي يقع من الله تعالى ولا صفة
له زائدة على حسنه كاستيفاء العقاب لأنه تعالى لا يجوز أن يعلم
ولا يدل ومن أفعال البهائم ومن جرى مجراها وإن أسقطت في هذا الحد
عند ذكر النفي الضرر والذم واقتصرت على نفي المدح كفى فإنه بنفي المدح
يبين من الندب والواجب ولا يحتاج إلى أن يبين منهما أيضا بنفي الضرر
والذم وهو وإن بان بنفي الضرر عنه والذم من القبيح فيكفيه في إبانته
منه كونه حسنا ووجدت بعض من يشار إليه في أصول الفقه بنفي الضرر
والمدح والذم في فعل المباح والا يفعل ويعتبر ذلك في الأمرين وهذا

غير صحيح لانه يقتضي ان استيفاء العقاب في الآخرة ليس له صفة المباح وان
لم يطلق عليه الاسم ويقتضي ايضا ان يكون استيفاء احدنا للدين غير مباح
لان العقاب والدين مما يستحق المدح بالا يستوفيا فان قال من راعى
ما ذكرناه في الفعل والا يفعل ليس في الا يستوفي العقاب او الدين مدح
على كل حال وانما المدح في اسقاط ذلك وقد لا يستوفي ولا يسقط فلا
يلحق قلنا يجب اذا نفيت المدح نفيا مطلقا في الا يفعل ان تعم
احوال الا يفعل كلها كما عم هذا النفي احوال الفعل كلها واذا كان في بعض
الاحوال المدح ثابتا بطل الحد ومن لم يستوف العقاب او الدين انظارا
وامهالا وان لم يسقط ذلك يستحق المدح لا محالة وان كان ذلك دون
المدح على الاسقاط ولهذا مدح تعالى بانه حليم من حيث لا يعاجل
بالعقاب وان لم يسقطه فاذا قيل قد لا يعاجل بالعقاب ولا
يستوفي الدين من لا يستحق المدح اذا لم يقصد بذلك الاحسان
النعمة به قلنا وقد يسقط العقاب والدين ايضا من لا يستحق المدح
اذا لم يقصد الاحسان ويكفي في انتقاض الحد ان نجد المدح حاصلا
في حال من احوال الا يفعل واما حد المحظور فهو القبيح الذي قد
اعلم المكلف او دل على ذلك من حاله لانه بما ذكرناه يبين من كل ما
يخالفه وقد اختلف الناس فيما يصح الانتفاع به ولا ضرر على احد فيه

فمنهم من ذهب الى ان ذلك على الحظر ومنهم من ذهب الى انه مباح ومنهم
من وقف بين الامرين واختلف من ذهب الى الحظر فبعضهم ذهب الى
انه لا يقوم البدن الا به ولا يتم العيش الا معه على الاباحة وما عداه على الحظر
ومنهم من سوى بين الكل في الحظر وقال آخرون بالوقف وجوزوا كل واحد
من الامرين يعني الحظر والاباحة ولا خلاف بين هذه الفرقة وبين من قطع
على الحظر في وجوب الكف عن الاقدام الا انهم اختلفوا في التعليل
فمن قال بالحظر كف لانه اعتقد انه مقدم على قبيح مقطوع عليه ومن
يقول بالوقف انما كف لانه لا يامن من كونه مقدما على محظور قبيح والصحيح
قول من ذهب فيما ذكرنا صفته من الفعل الى انه في العقل على الاباحة
والذي يدل على صحته ان العلم بان ما فيه نفع خالص من مضرة عاجلة
او آجلة له صفة المباح وانه يحسن الاقدام عليه كالعلم بان ما فيه
ضرر خالص عن كل منفعة قبيح محظور الاقدام عليه والعلم بما ذكرناه
ضروري كالعلم بقبح ما له صفة الظلم وحسن ما له صفة الاحسان والانعام
واذا قيل كيف تدعون علم الضرورة فيما يخالف فيه من ذهب الى الحظر
قلنا لم يخالفوا في الموضع الذي ذكرناه وانما اعتقدوا ان في الاقدام
على ما ذكرناه مضرة فلم يخلص لهم العلم بالصفة التي يتبعها العلم بالاباحة
وكذلك من توقف لم يخلص له هذا العلم لانه يعتقد انه لا يامن المضرة

فى الفعل وبيّنت ما ذكرناه انه لابد فى كل نوع من احكام الافعال من اصل
ضرورى فى العقل الا ترى ان ما له صفة الظلم لابد من قبحه فى العقل
وما له صفة الانصاف وشكر النعمة لابد من وجوبه وكذلك لابد من ان
يكون فى العقل اصل لاباحة ما له صفة مخصوصة من الافعال ولا شى
يمكن ذكره فى ذلك الا ما اشرنا اليه من المنفعة الخالصة ولم يبق الا ان
يقولوا دللوا على انه لا مضرة فيما ذكرتم من الفعل ففيه الخلاف قلنا
المضرة على ضربين عاجلة واجلة فالعاجلة يعلم فقدها لفقد طرق
العلم بها او الظن لها وللعلم ادلة وطرق وللظن ايضا امارات
وطرق فاذا فقد كل وجوه العلم والظن قطع على انتفاء المضرة
العاجلة ولولا صحة هذه الطريقة لم يعلم انتفاء المضرة عن تصرفنا
وتجاراتنا وكثير من افعالنا ويجوّز المضرة فى الفعل من غير امارة
عليه يلحق بظن اصحاب السوداء واما المضرة الاجلة فهى العقاب
وانما يعلم انتفاء ذلك لفقد السمع الذى يجب ان يرد به لو كان
ثابتا لان الله تعالى لابد ان يعلمنا ما علينا من المضار الاجلة
التى هى العقاب الذى يقتضيه قبح الفعل واذا فقدنا هذا الاعلام
قطعنا على انتفاء المضرة الاجلة ايضا فان قيل انتم ممن يعتبر فى
كون الفعل حسنا انتفاء وجوه القبح عنه فمن اين لكم انتفاء وجوه

القبح عن تصرفكم قلنا وجوه القبح معلومة فاذا لم يكن الفعل كذبا
ولا ظلما ولا ارادة لقبيح ولا تكليفا لما لا يطاق الى غير ذلك من وجوه القبح وعلم
انه ليس بمفسدة لفقد اعلام الله تعالى له بذلك ودلالته عليه علم انتفاء جميع
وجوه القبح على ان هذا الضرب من التشكيك قائم فى الاحسان وشكر
النعم واذا كان لنا طريق الى العلم بانتفاء وجوه القبح عن ذلك فهو الطريق
الى غيره دليل آخر ومما يدل على اصل المسألة انا قد علمنا حسن التنفس
فى الهواء ولابد لحسن ذلك من علة ولا يجوز ان تكون علته الحاجة اليه
لان ذلك يقتضى حسن كل شئ يحتاج اليه وليس هذا قولا لاحد فان قيل
يحسن للحاجة وانتفاء وجوه القبح فذلك يعود الى ما قلناه ولا يجوز
ان يحسن ذلك لدفع مضرة من حيث كان الحى منا يتضرر متى لم
يتنفس لان هذه المضرة لا تخلو من امرين احدهما ان يصح استمرار
كون الحى منا حيًّا مع هذه المضرة والاخر ان يكون استمرارها لا يصح
مع هذه المضرة فان كان الاول فالفعل لدفع مضرة قد يفعل للنفع
وكل فعل حسن لاحدهما فانه يحسن للاخر على انه قد يحسن التنفس
فى الهواء الزايد على ما تندفع به المضرة وما دافع حسن ذلك الا كدافع
حسن اصل التنفس وان كان الامر على الوجه الثانى فقد كان يجب
ان لا يتنفس الا عند الضرورة ومعلوم خلافه على ان من اعتل بذلك

اضد على نفسه الاعتلال بقبح التصرف في الملك لانه بالتنفس قد تصرف في
ملك غيره من الهواء والات نفسه بغير اذن المالك وبعد فاذا اجاز التنفس
في التنفس ليبقى الحياة ولا يتلف وهو ملك لله تعالى جاز ان يكف عن التنفس
ليفني بسكون الهواء او سكون آلات التنفس ولا يتلف ذلك وهو ملك له تعالى
فما احد الامرين الا كالاخر طريقة اخرى ومما استدل به على ذلك
ان الله تعالى خلق الاجسام مختصة بالطعوم والارايح ولا بد من ان
يكون له في ذلك غرض لان العبث لا يقع منه لقبحه ولا وجه يحسن ذلك
له الا خلقها لينتفع بها العباد ولا يجوز ان يخلقها على وجه النفع الا مع
انها على الاباحة والحظر ناقض لهذا الغرض وقد علم ان النفع لا يجوز عليه
تعالى فلا يمكن القول بانه خلقها لنفعه ولا يجوز ان يكون خلقها للمضرة
الغير لان الضرر اذا كان غير مستحق ولا نفع ولا دفع ضرر فيه فهو ظلم والظلم
قبيح لا يقع منه تعالى وان كان مستحقا فالكلام في اول ما خلق ولا عاصي هناك
يستحق العقاب ولا يجوز ان يكون ذلك للنفع الذي يجري مجرى العوض
لان ذلك يقتضي تقدم التكليف ولا يجوز ان يكون للنفع الذي هو دفع الضرر
لانه تعالى قادر على دفع المضار من دونه ولان الكلام على اول ما يخلق ولا يجوز
ان يكون النفع فيه هو التكليف لانه قد يحسن ذلك بلا تكليف ولان
ما يتعلق بالتكليف قد يتم من دون خلق الطعوم والارايح فلم يبق بعد ذلك

الا انه

الا انه مخلوق لانتفاع الخلق ولا يكون كذلك الا ولهم ان ينتفعوا به لان
من اعتقد طعاما ليأكل حتى قيل فيه انه قد حرم اكله كان ذلك نقضا لخلقه
ذلك لانتفاع الخلق لا يقتضي انه تعالى اراد منهم الانتفاع فيكون مريدا
للمباحات بل المعنى انه تعالى اراد احداثه لوجه الانتفاع فالارادة متعلقة
بما خلقه من الاجسام والاعراض دون فعل العبد لانه يجوز ان يخلقه
لهذا الوجه ويخرج العبد من ان ينتفع بسوء اختياره ولا يخرج هو تعالى من
ان يكون خلق لهذا الغرض ويمكن ان يعترض هذه الطريقة بان يقال انه خلق
هذه الطعوم وما اشبهها للنفع الذي هو وجوب تجنب الانتفاع بها عاجلا
ليستحق الثواب بذلك والمنافع الآجلة الدائمة فاذا قيل هذا تكليف وقد
يحسن خلق هذه المعاني في الاجسام من غير تكليف قلنا الا انه لم كان
خلق ذلك يحسن من دون تكليف مكلف ما يعرض بايجاب تجنب ذلك
للمنافع العظيمة الدائمة فمن ادعى حسنه من دون تكليف فعليه الدلالة
ولن يجدها واذا قيل ان المنفعة التي اشرتم اليها آجلة غير عاجلة فهي
منفعة على سبيل المجاز قلنا هذا غلط فاحش لان المنفعة الدائمة
العظيمة وان تأخرت فهي اعظم وانفع من العاجلة المنقطعة ومن هذا
الذي يجترئ على ان يقول ان الطاعات والعبادات الشاقة ليست
بمنافع لنا على الحقيقة ومتى قيل لو كان الامر على ما ذكرتم وقدرتم لوجب

ان يدل تعالى على خطر ذلك واذا انفقدت دلالة الخطر بطل هذا الوجه
وذلك ان لهم ان يقولوا في العقل خطر ذلك لانه محظور ان يتصرف
احد في غير ملكه بلا اذن المالك ومما الاخر الون يقولونه انه لو خلق الالوان
والطعوم والارايح ليستدل بها على حدوث الجسم والتوصل الى معرفته
تعالى لكان خلق الالوان يغني عن ذلك ولا يحوج الى سواه باطل لان الادلة
قد تترادف وتتوالى وان اغنى بعضها عن بعض ولا يكون نصب الدليل
الثاني عبثا لان الاول اغنى عنه ومتى قيل لا يمكن ان يعلم الارايح والطعوم
في الاجسام فيستدل بها على خالقها تعالى الا بان يدركها وينتفع بها
وهذا يرد الامر الى انها خلقت للانتفاع وذلك انه غير ممتنع ان يدركها
فلا ننتفع بها اما بخلونا من شهوة لها ونفار عنها او الارتفاع الشهوة و
وجود النفار طريقة اخرى وقد استدل ايضا على ذلك بان كل شي
يمكن الانتفاع به من وجهين فخلقه تعالى لينتفع به من احد الوجهين
يقتضي كونه عبثا من حيث خلقه على الوجه الاخر وجرى خلقه
له على الوجهين وهو لا يريد ان ينتفع به منهما مجرى خلقه لشيين يصح
الانتفاع بهما وغرضه الانتفاع باحدهما في ان خلقه للاخر عبث وليس
يجري ذلك مجرى ما لم يخلقه مما كان يصح ان يخلقه فينتفع به لان ما لم
يخلق معدوم والعبث من صفات الموجود وليس القديم تعالى ممن يصل

بفعل الى آخر او بوجه الى وجه كاحدنا الذي يصح ان يفعل فعلين والغرض في
احدهما لانه جل وعز يتعالى عن ذلك وقد علمنا ان كون الجسم ذا الطعم وذا رايحة
وذا الوان في كونه دلالة على اثبات الصانع يجري مجرى افعال متغايرة فلا يمتنع
منه تعالى ان يجعله كذلك الا وهو يريد الانتفاع بالكل على ساير الوجوه وهذه
الطريقة يمكن ايضا اعتراضها بالمعنى المتقدم فيقال لهم خلق الطعوم و
الارايح يمكن الاستدلال بها على الصانع تعالى كما ذكرتم وقد اراد تعالى ذلك
من المكلفين ويمكن ايضا ان ننتفع بها على وجه الادراك لها والالتذاذ
بها وعلى وجه آخر وهو وجوب تجنب هذا الانتفاع ليستحق بذلك
الثواب العظيم وارادة هذين الوجهين متعذرة لتنافيهما فلم يبق الا
انه يجب ان يكون مريدا لاحدهما فمن اين قلتم انه اراد وجه الانتفاع
والالتذاذ دون ان يكون اراد التجنب لاجل استحقاق الثواب فاذا قلتم
لو اراد التجنب لدل عليه امكن ان يقال لكم قد دل عليه بما في العقل من خطر
التصرف في الملك الا باذن المالك على ان ذلك ينعكس عليكم فيقال لكم ولو
اراد اباحة الانتفاع لدل على ذلك وقد استدل من قال بالخطر على صحة
مذهبه بان المخلوقات كلها ملك لله تعالى ولا يجوز في العقول ان يتصرف
في ملك المالك الا باذنه واباحته فاذا فقدنا الاذن والاباحة قطعنا على
الخطر وهذه الطريقة عليها يعولون وبها يصولون ولنا عنها جوابان

احدهما ان الدليل العقلي الذي ذكرناه اقوى في الدلالة على الاذن والاباحة من السمع
فاذا حسن التصرف بالاذن السمعي فهو بان يحسن بالدليل العقلي اولى ويوضح
ما ذكرناه ان احدنا لو وضع الماء على الطريق على وجه مخصوص قد جرت
العادة بانه للاباحة لكان ذلك اقوى في الاباحة من الاذن بالقول وكذلك
لو احضر الطعام واقعد الضيف على المائدة لكان ذلك اقوى من اذنه بالقول
ولو اشار الى تناول الشيء لكان كالاذن بالقول ومما يمكن ان يذكر هاهنا ان
ما يملكه احدنا لا بد من كونه منتفعا له ونفعا ولو ملكنا ما ليس هذه حاله لحسن
من غيرنا تناوله من دون اذننا وما يملكه تعالى هذه حاله فمن اين ان التصرف
فيه لا يجوز الا باذنه وبعد فان معنى قولنا فيما خلقه الله تعالى انه ملكه
انه يقدر على التصرف فيه بالافناء وغيره وليس هذا هو المراد فينا بل المراد
انه يتصرف فيه بوجوه المنافع وكذلك قيل فيما فات الانتفاع به كالميتة
وغيرها انه ليس بملك وقد علمنا ان في تصرفنا في منافع الغير تفويتا النفعة
فيجب كونه ظلما الا ان يعلم باذنه ان هناك نفعا هو احرى علينا ولا اتى في ذلك
فيما يملكه تعالى فان قيل قد يحسن منا منع البهيمة من النفع لما لم يكن ملكها
ويقبح ذلك في الملك وليست العلة الا الملك وفقد الاذن قلنا
النفع اذا حصل له مع البهيمة اختصاص يجري مجرى حيازة الملك لم يكن
لنا منعها منه لما فيه من الاضرار بها فاما الجواب الثاني فان العلة

في قبح

في قبح التصرف في ملك غيرنا ليست ما ذكروه بل هي انه تصرف فيما يضره
من ملكه بغير اذنه وهذا غير موجود في ملكه تعالى والذي يدل على ان العلة
ما ذكرناه انه قد يحسن من احدنا ان يستظل بظل حائط غيره بغير اذنه وان
ينظر في مرآته المنصوبة بغير امره وكل ذلك تصرف في ملك الغير بلا اذنه وانما
حسن من حيث انتفاء الضرر عنه ويوضح ما ذكرناه ان من اباح طعامه لغيره
فالمتناول منه ملك لصاحبه والاذن لم يؤثر في انتقاله عنه وانما حسن
التصرف لزوال المضرة الا ترى ان المأذون له لو علم ان الضرر مع الاذن
ثابت لم يحل له التناول واعلم ان الاملاك لها اصل في العقل وليست
بموقوفة على السمع لان من حاز شيئا وثبتت يده عليه فقد ملكه ولم يجب
لغيره ان يتصرف فيه الا باذنه وقد يحسن مع هذا الاختصاص وثبوت
اليد التصرف من غير اذن وذلك مثل ان يتوجه للمتصرف على صاحب اليد
حق مخصوص مثل ان يغصبه درهما وفي ملكه ما يسد مسده من كل وجه
فان له ان يتناول بغير اذنه من ملكه ذلك المثل ويجري المثل في هذا
الباب مجرى العين في جواز التناول المثل من حيث صار حقا من حقوقه
فان قيل ما كيفية الاستحقاق العقلي قلنا هو على ضربين احدهما
استحقاق عين والآخر استحقاق بدل فاما استحقاق العين فكالغصب
للشيء المعين واما استحقاق البدل فمثاله ان يفوت رد المغصوب

بعينه فيلزم بدله فان كان له بدل يسد مسده في الاغراض المقصودة تعلق
وجوب الرد بالبدل وجرى مجرى العين فان لم يوجد له بدل هذه صفته
فلا بد فيه من مراضاة ومصالحة وما يجرى مجراهما واعلم ان وجوه الاستحقاق
العقلية لا تخرج على طريق الجملة عن وجهين احدهما الاتلاف والافتيات
والاخر العقود والمعاوضة ويدخل في العقود الوديعة كما يدخل في الاتلاف
ضروب التعدى وفي الافتيات الغصب الذى يبقى معه العين ويفتات
على مالكها بتناولها ومنعه منها وقد يستحق على ما تقدم العين مرة و
البدل اخرى فاما المواريث والغنائم فلا شبهة في انها اسباب شرعية
خارجة عن العقل وكذلك النفقات والهبات عقلية وان كانت
شروطها شرعية والاستحقاق في العقل له وجهان احدهما في العين
والاخر في الذمة والثابت في الاعيان ينقسم الى قسمين احدهما ان يثبت
معينا كالمغصوب والاعيان باقية والاخر بالصفة وهو وجود المثل
الذى تقدم ذكره واما ما يثبت في الذمة فهو وجوب الحق مع انتفاء
تعلقه بالعين لان من عليه دين اذا كان واجدا للمال في غير بلده يعلم ان
الحق ثابت عليه وكذلك المفلس الذى يرجى ان يجد المال فالاستحقاق
ثابت هاهنا وان لم يكن في عين مخصوصة

باب في النافي والمستصحب للحال هل عليهما دليل ام لا

اعلم ان قوما غفلوا فذهبوا
الى ان النافي لا دليل عليه كما انه لا بينة على المنكر ولا دليل على من نفى
نبوة مدعي النبوة وكما لا دليل على من نفى كونه عالما بشيء ومنهم من ذهب
الى ان نافي الاحكام العقلية عليه الدليل وليس ذلك على نافي الاحكام
الشرعية والصحيح ان على كل ناف بحكم عقلي او شرعي الدليل والذي
يدل على ذلك ان النافي مخبر عن اعتقاده ومذهبه في انتفاء الحكم فلا بد
اذا لم يكن ذلك ضروريا من ان يبين وجهه وطريقه من اى وجه وجب
اعتقاده وجرى النفي في المذهب والاعتقاد مجرى الاثبات في وجوب
اقامة الدليل على كل واحد منهما وانما لزم في الاثبات الدليل لانه
مذهب واعتقاد يجب بيان وجهه لا لانه اثبات فالنفي مشارك
له في هذا الحكم واعلم ان الطرق التى تثبت منها العلوم سواء
كانت ضرورية او استدلالية يدخل فيها طريق النفي كالادراك
لما كان طريقا للعلم الضروري صار بعينه طريقا لنفي المدرك
وكذلك الاخبار لما كانت طريقا الى العلم بالبلدان وما اشبهها صار
نفيها طريقا الى نفي بلدة زائدة وحادثة زائدة على ما عرفناه وبهذا
ننفي الصفات عن الذوات بانتفاء احكامها وننفي النبوة عن مدعيها
لانتفاء العلم المعجز وننفي وجوب صوم شهر زائد على شهر الصيام وصلاة
زائدة على الخمس لانتفاء دلالة التعبد بذلك ولعل ذلك انما اشكل

من حيث قولنا في الاستدلال على النفي فظن ان ذلك ليس بدلالة وقد يكون
الدلالة نفيا واثباتا وليس نفي العلم بالحكم يجري مجرى نفي الحكم لان نفي العلم
يقتضي الشك والتوقف ولا دليل على الشاك لانه خال من الاعتقادات
والمذاهب والنافي ذاهب الى نفي بعينه اعتقده فعليه اقامة الدليل
فاما ما تعلقوا به من انه لا بينة على المنكر فذلك طريقه الشرع دون
العقل وكلامنا فيما يقتضيه العقل ولو كان لا بينة عليه لما احتاج الى اليمين
لانها تجري في براءة ساحته وقطع خصومته مجرى البينة على ان كون الشي
في يد المنكر يجري مجرى البينة لانه لو لم يكن في يده لجرى مجرى المدعي الاخر
في الحاجة الى بينة واما استصحاب الحال فعند التحقيق لا يرجع المتعلق به
الى انه اثبت حكما بغير دليل لانهم يقولون ان الرائي للماء في الصلوة قد ثبت
قبل رويته له بالاجماع وجوب مضيه في الصلوة فيجب ان يكون على هذه
الحال مع روية الما وهذا جمع بين حالين في حكم من غير دلالة جامعة لان
الحالتين مختلفتان من حيث كان غير واجد للما في احديهما وواجدا
له في الاخرى فكيف يسوى بين الحالتين من غير دلالة واذا كنا اثبتنا
الحكم في الحال الاولى بدليل فالواجب ان ينظر فان كان ذلك الدليل يتناول
الحالين سوينا بينهما فيه وليس هاهنا استصحاب حال وان كان تناول
الدليل انما هو للحال الاولى فقط فالحال الثانية عارية من دليل ولا يجوز

اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحال مع الخلو من دلالة مجرى الاولى
لو خلت من دلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم الاولى الا بدليل فكذلك الثانية
وجرت الحالان مجرى مسالتين في انه لا بد من دليل يجمعهما او اختصاص
كل مسالة بدلالة فان قالوا ثبوت الحكم في الحال الاولى يقتضي استمراره
الا لمانع لان ذلك لو لم يجب لم يعلم استمرار الاحكام في موضع من المواضع
وحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك كما لا تمنع حركة الفلك وما جرى
مجراه من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع قلنا لا بد
من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى وكيفية
اثباته وهل اثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل
تعلق بشرط مراعى او لم يتعلق وقد علمنا ان الحكم الثابت في الحال
الاولى انما يثبت بشرط فقد الما والما في الحال الثانية موجود واتفقت
الامة على ثبوته في الاولى واختلفت في الثانية فالحالتان مختلفتان
ولا بد من دلالة على كل واحدة منهما وقد ثبت في العقول ان من شاهد
زيدا في الدار ثم غاب عنه انه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار
الا بدليل متجدد ولا يجوز استصحاب الحال الاولى وصار كونه في الدار
في الثاني وقد زالت الروية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الروية فاما
القضا بان حركة الفلك وما يجري مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك

معلوم بالادلة وعلى من ادعى ان رؤية الماء لم تغير الحكم الدلالة ومثل ذلك
يجب من قال يجب ان لا يقطع بخبر من اخبرنا عن مكة وما جرى مجراها
من البلدان على استمرار وجودها وذلك انه لا بد في القطع على الاستمرار
من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها وكذلك كان من يجيز انتقاض العادات
في كل الاحوال يجوز من ذلك ما لا يجوزه غيره ممن يمنع ذلك ولو كان البلد
الذي خبرنا عنه على ساحل البحر يجوز زواله لغلبة البحر عليه الا ان يمنع
من ذلك خبر متواتر فالدليل على ذلك كله لا بد منه فاما القول باقل ما قيل
في المسالة من حيث كان الاجماع ثابتا فيه والزيادة لا دليل عليها فنفي وجوبها
فهو صحيح اذا بني على ما قدمناه من الاستدلال على نفي الحكم بنفي الدلالة عليه
اذا كان من الباب الذي متى كان حقا وجب ان يكون عليه دلالة منصوبة وليس
يختص ذلك باقل ما قيل فيه بل في كل حق اختلف في ثبوته وهو مما يجب اذا
كان ثابتا وجود دلالة عليه فاذا قيل لم يجب النفي لعدم دليل الاثبات
ولم يجب الاثبات لعدم دليل النفي قلنا لا بد لكل مثبت او ناف من
دليل على ما نفاه او اثبته غير ان النافي لامر قد علم بالدليل انه لو كان ثابتا
لوجب ان يكون عليه دلالة قائمة يمكن ان ينفيه من حيث انتفت الدلالة
عليه وصار انتفاء الدلالة هاهنا دليلا كافيا على النفي وليس كذلك
الاثبات لانه لا بد فيه من دلالة هي اثبات لا يرجع الى طريقة النفي

حتى يقال لو كان منتفيا لكان على انتفائه دليل فاذا فقد قطعنا على ثبوته
لان الفرق بين الامرين بين بمسائل كثيرة منها انا كلنا نقطع في
شخص بعينه على انه ليس بنبي لفقد العلم المعجز الدال على نبوته ولا
يحتاج الى غير ذلك في نفي نبوته ولا يجوز قياسا على ذلك ان نثبت
نبوة شخص آخر من حيث فقدنا الدليل على انه ليس بنبي بل لا بد في
اثبات نبوته من دليل لا يرجع فيه الى النفي ومن ذلك انا ننفي صلاة
سادسة ووجوب صيام شهر زائد على شهر الصيام من حيث فقدنا
دلالة وجوب ذلك وهو من الباب الذي متى كان واجبا فلا بد من دلالة
على وجوبه ومن ذلك اننا ننفي بلدا زائدا على ما عرفناه من البلدان
من حيث لو كان موجودا لخبرنا عنه فنجعل الطريق الى نفيه نفي الخبر
عنه ولا يجوز اثبات بلد بان يقول لو لم يكن ثابتا لخبرنا عن فقده
وكذلك ننفي وقوع فتنة عظيمة في الجامع يوم الجمعة لفقد الخبر عنها
ولا يثبت هذه الفتنة من حيث ارتفع الخبر عن انتفائها لان نقل
الاخبار احد الادلة فاعتبر في نفي الامور نفي ورودها باثباتها ولم نعتبر
في اثباتها نفي ورودها بنفيها وقد كنا قديما املينا مسالة استقصينا
فيها الكلام على هذه النكتة وبينا ان هذه الطريقة تقتضي اثبات
ما لا يتناهى من الادلة لانا ننفي ما لا نهاية له فلو احتجنا في كل نفي

وجوب

الى دليل هو اثبات لان الاشياء المثبتة متناهية فيمكن اثباتها لا من
طريق النفي بل بادلة اثبات متناهية فان قيل فيجب الاستدلال
على نفي الحكم الشرعي بنفي الدلالة عليه الا العلماء الذين فتشوا الادلة
وغاصوا على اعماقها حتى يصح ان ينفوها متى لم تكن لهم ظاهرة قلنا
كذلك هو ومن لم يكن عالماً وممن يجب ظهور الادلة له لا يجوز ان
يعتمد هذه الطريقة واما الاستدلال ببراءة الذمة فمما يمكن
الاعتماد عليه لان تعلق الحق بالذمة عقلاً او شرعاً يحتاج الى سبب
استحقاق فاذا ادى النظر الى فقد سبب الاستحقاق علم براءة الذمة
ولولا صحة هذه الطريقة لما علم العقلاء براءة ذممهم من الحقوق ونحن
الان قاطعون كتابنا هذا فقد انتهينا فيه الى الامد المقصود والمغزى
المطلوب والى الله تعالى الرغبة في ان يغفر لنا ان لا ان كان نجري فيه
ما اعتمدناه ولا اردناه وان يوفقنا على ما وافق الحق ونصره وكشف
عن قناعه واظهره ولا يخجلنا بشيء مما سطرناه وذكرناه عند الموافقة
يوم الحساب ونشر الكتاب انه سميع مجيب ٥ ه
ووافق الفراغ من تصنيف هذا الكتاب يوم الجمعة حادي عشر من
شوال سنه ثلثين واربعماية

كتبه العبد الفقير الضعيف ابن ابي سعيد ابو نصر الشريف في رابع عشر
محرم الحرام سنه تسع وستين وثمانماية
حامداً لله ومصلياً على النبي وآله



